

البحر الرائق

شرح

كنز الدقائق

(في فروع الحنفية)

للشيخ الإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود المعروف بحافظ الدين النسفي

المتوفى سنة ٧١٠هـ

والشرح «البحر الرائق»

للإمام العلامة الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري الحنفي

المتوفى سنة ٩٧٠هـ

ومعه الحواشي المسماة

منحة الخالق على البحر الرائق

للعلامة الشيخ محمد أمين عابدين بن عمر عابدين بن عبد العزيز المعروف بابن عابدين الدمشقي الحنفي

المتوفى سنة ١٢٥٢هـ

ضبطه وخرج آياته وأحاديثه

الشيخ زكريا عميرات

تنبيه

وضعنا متن «كنز الدقائق» في أعلى الصفحات، ووضعنا أسفل منه مباشرة نص «البحر الرائق»
ووضعنا في أسفل الصفحات حواشي الشيخ ابن عابدين

الجزء الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بسم الله الرحمن الرحيم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

يفسد الصلاة التكلم والدعاء بما يشبه كلامنا والأنين والتأوّه وارتفاع بكائه من

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما كان سبق الحدث عارضاً سماوياً والمفسدات عارضاً كسبياً قدم ذاك وآخر هذا، والفساد والبطلان في العبادات سواء.

قوله: **(يفسد الصلاة التكلم)** لحديث مسلم «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»[1]. وفي رواية البيهقي «إنما هي» وما لا يصلح فيها مباشرته يفسدها مطلقاً كالأكل والشرب. والمكروه غير صالح من وجه دون وجه والنص يقتضي انتفاء الصلاح مطلقاً، أطلقه فشمل العمد والنسيان والخطأ والقليل والكثير لا صلاح صلاته أو لا، عالماً بالتحريم أو لا، ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها في المجمع لأن التكلم هو النطق. يقال تكلم بكلام وتكلم كلاماً. كذا

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

قوله **(والفساد والبطلان في العبادات سواء)** لأنَ المراد بهما خروج العبادة عن كونها عبادة بسبب فوات بعض الفرائض، وعبروا عما يفوت الوصف مع بقاء الفرائض من الشروط والأركان بالكراهة بخلاف المعاملات على ما عرف في الأصول. كذا في شرح المنية قوله: **(مطلقاً)** أي عمداً أو سهواً قوله: **(كما عبر بها في المجمع)** حيث قال: ونفسدها بالكلمة الواحدة ا هـ. وكان النسخة التي وقعت لصاحب النهر عبر فيها بالكلام بدل الكلمة فقال: وهذا أولى من تعبير المجمع بالكلام. كذا في البحر وفيه نظر، إذ مبناه على أن المراد به النحوي وليس بمتعين لجواز أن يراد به اللغوي بل هو الظاهر ا هـ. يعني إذا كان المراد بالكلام اللغوي يكون شاملاً للقليل والكثير ويساوي تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في المجمع على أن الإسلام المؤلف لم يدع

(١) رواه مسلم في كتاب المساجد حديث ٣٣. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٦٧. النسائي في كتاب السهو باب ٢٠.

....

في ضياء الحلوم. وسواء أسمع غيره أو لا، وإن لم يسمع نفسه وصحح الحروف فعلى قول الكرخي تفسد، وحكي عن الإمام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما إذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته، وقد بيناه. كذا في الذخيرة. وفي المحيط: النفخ المسموع المهجى مفسد عندهما خلافاً لأبي يوسف. لهما أن الكلام اسم لحروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لأن الإفهام بهذا يقع وأدنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان اهـ. وينبغي أن يقال: إن أدناه حرفان أو حرف مفهم كـ«ع أمراً» وكذا «ق» فإن فساد الصلاة بهما ظاهر. وشمل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار، واختار فخر الإسلام وغيره أنها لا تفسد، وأما ما رواه الحاكم وصححه «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[١] فهو من باب المقتضى ولا عموم له لأنه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والإجماع منعقد على أن رفع الإثم مراد فلا يراد غيره وإلا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة. ولقائل أن يقول: إن حديث ذي اليدين الثابت في صحيح مسلم فإنه تكلم في الصلاة حين سلم النبي ﷺ على رأس الركعتين ساهياً وتكلم بعض الصحابة والنبي ﷺ فكان حجة للجمهور بأن كلام الناسي ومن يظن أنه ليس فيها لا يفسدها. فإن أجيب بأن حديث ذي اليدين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام فيها مباحاً فممنوع لأنه رواية أبي هريرة وهو متأخر الإسلام. وإن أجيب بجواز أن يرويه عن غيره ولم يكن حاضراً فغير صحيح لما في صحيح مسلم عنه «بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ» وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أر عنه جواباً شافياً. وأراد من التكلم التكلم لغير ضرورة لما سيأتي أنه لو عطس أو تجشأ فحصل منه كلام لا تفسد لتعذر الاحتراز عنه كما في المحيط. ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والإنجيل والزبور فإنه يفسد كما في

الأولوية بل دعواه أن التكلم شامل للكثير الذي دل عليه عبارة المجمع مفهوماً، وللقليل الذي دلت عليه منطوقاً وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوي أو اللغوي في عبارة المجمع قوله: **(وينبغي أن يقال الخ)** قد يقال إن ما ذكره من نحو ع وقِ منتظم من حروف تقديراً فهو داخل في تعريف الكلام المذكور تأمل قوله: **(ولم أر عنه جواباً شافياً)** أقول في معراج الدراية: فإن قيل كيف يستقيم هذا فإن راوي حديث ذي اليدين أبو هريرة وهو أسلم بعد فتح خيبر وقد قال أبو هريرة: صلى بنا رسول الله ﷺ وتحريم الكلام كان ثابتاً حين قدم ابن مسعود من الحبشة وذلك في أول الهجرة قلنا: معنى قوله «صلى بنا» أي صلى بأصحابنا ولا وجه للحديث إلا هذا لأن ذا اليدين قتل ببدر واسمه مشهور شهد بدراً وذلك قبل فتح خيبر بزمان طويل. كذا في المبسوط. وانظر ما ذكره الشارح الزيعلي يظهر لك الجواب على أن ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذي اليدين. وعبارة الفتح قوله: ولنا قوله ﷺ إن صلاتنا الخ رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال: بينما أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق باب ١٦. بلفظ «تجاوز» بدل «وضع».

وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار والتنحنح بلا عذر وجواب عاطس بيرحمك الله

المجتبي. وقال في الأصل: لم يجزه. وفي جامع الكرخي فسدت. وعن أبي يوسف إن أشبه التسبيح جاز.

قوله: **(والدعاء بما يشبه كلامنا)** أفرده وإن دخل في التكلم لأن الشافعي لا يفسدها بالدعاء. وينبغي أن يتعلق قوله «بما يشبه كلامنا» بالتكلم والدعاء. وقد قدمنا بأن الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما أمكن سؤاله من العباد كاللهم اطعمني أو اقض ديني وارزقني فلانة على الصحيح، وما استحال طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق، سواء كان لنفسه أو لغيره ولو لأخيه على الصحيح كما في المحيط. وفي الظهيرية: ولو قال أل ثم قال الحمد لله أو لم يقل لا تفسد صلاته. وقال المرغيناني: إن أنصاف الكلمة مثل كل الكلمة تفسد صلاته، ثم ذكر ضابطاً للدعاء بما يشبه كلامنا فقال: الحاصل أنه إذا دعا بما جاء في الصلاة أو في القرآن أو في المأثور لا تفسد صلاته، وإن لم يكن في القرآن أو في المأثور ولا يستحيل سؤاله تفسد، وإن كان يستحيل سؤاله لا تفسد اهـ. ويشكل عليه اللهم اغفر لعمي أو خالي فإنه نقل أنها تفسد اتفاقاً كما قدمناه قوله: **(والأنين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار)** أي

عطس رجل من القوم إلى آخر ما ذكره. وأظن أن المؤلف اشتبه عليه هذا الحديث بحديث ذي اليدين فليراجع قوله: **(ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة الخ)** قال في النهر أقول: يجب حمل ما في المجتبى على المبدل منها إن لم يكن ذكراً أو تنزيهاً، وقد سبق أن غير المبدل يحرم على الجنب قراءته قوله: **(وينبغي أن يتعلق الخ)** قال في النهر: ظاهر ما في الشرح وَعليه جرى العيني أنه قيد في الدعاء فقط وهو الظاهر لاشتمال الدعاء على ما يشبه كلامنا وما لا يشبهه بخلاف التكلم فإنه يفسد وإن لم يشبه كلامنا كالمهمل، ولا شك أن كونه قيداً فيه يخرجه فتدبر ا هـ. وتعقبه الغنيمي بما قدمه بين يديه من أن المراد من التكلم النطق بالحروف سمي كلاماً أو لا، فكأنه نسي ذلك ونسي أيضاً اعراضه على أخيه الفهامة حيث قال: وهذا أي تعبير المصنف بالتكلم أولى من تعبير المجمع بالكلام حيث قال في الاعتراض على ذلك وفيه نظر، إذ مبناه على أن المراد به النحوي وليس بمتعين لجواز أن يريد اللغوي بل هو الظاهر ا هـ. اعتراضه. فأنت تراه استظهر أن المراد الكلام اللغوي، وحينئذ فدعواه أن المهمل لا يشبه كلام الناس ممنوع بل هو مشبه لكلامهم لغة من حيث إنه صوت فيه حروف. وقوله «لا شك أن كونه قيداً فيه يخرجه» قد علمت مما سبق أن كونه قيداً فيه يدخله ا هـ. كذا في حواشي شرح مسكين قوله: **(وَقال المرغيناني الخ)** أقول قال في التجنيس: وإن وقف على شطر كلمة ثم استأنف لا تفسد صلاته وإن قبح معنى الشطر لأجل الضرورة ا هـ. وفي زلة القارئ من فتح القدير عن الخانية: إذا أراد أن يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة فرجع وقرأ الأولى أو ركع ولم يتمها إن كان شطر كلمة لو أتمها لا تفسد صلاته لا تفسد، وإن كان لو أتمها تفسد تفسد وللشطر حكم الكل وهو الصحيح ا هـ. قول المصنف **(وارتفاع بكائه)** قال في النهر: وفي الصحاح البكا يمد ويقصر، فإذا مددت أردت الصوت الذي مع البكاء، وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها

....

يفسدها، أما الأنين فهو أن يقول أه كما في الكافي، والتأوه هو أن يقول أوّه ويقال أوه الرجل تأويها وتأوه تأوّهاً إذا قال أوه. وقال في المغرب: وهي كلمة توجع. ورجل أواه كثير التأوه. وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية أن فيها ثلاث عشرة لغة فالهمزة مفتوحة في سائرها، ثم قد تمد وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان، ولا تمد مع تشديد الواو المكسورة وسكون الهاء وكسرها فهاتان أخريان، ومع سكون الواو وكسر الهاء فهذه خامسة، ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة، و«أو» على مثال «أو» العاطفة فهذه ثامنة، وتمد لكن يليها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة، والحادية عشرة والثانية عشرة أوياه بمد الهمزة وعدمه وفتح الواو المشدودة يليها ياء مثناة ثم ألف ثم هاء ساكنة، والثالثة عشرة آو وه بمد وضم الواو الأولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة، وحينئذ فتسمية آه أنينا وأوه تأوّهاً اصطلاح اهـ. يعني لا لغة لأن من لغات التأوّه آه وهي العاشرة، وأما ارتفاع البكاء فهو أن يحصل به حروف وقوله «من وجع أو مصيبة» قيد للثلاثة، وقوله «لا من ذكر جنة أو نار» عائد إلى الكل أيضا. فالحاصل أنها إن كانت من ذكر الجنة أو النار فهو دال على زيادة الخشوع، ولو صرح بهما فقال اللهم إني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار لم تفسد صلاته. وإن كان من وجع أو مصيبة فهو دال على إظهارهما فكأنه قال إني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح إذا لم يكن هناك صريح يخالفها. وهذا كله عندهما، وعن أبي يوسف أن قوله «آه» لا يفسد في الحالين و«أوه» يفسد، وقيل الأصل عنده أن الكلمة إذا اشتملت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما لا تفسد، وإن كانتا أصليتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا «أمان وتسهيل».

ونعني بالزوائد أن الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لا أن هذه الحروف زوائد أين ما وقعت. قال في الهداية: وقول أبي يوسف لا يقوى لأن كلام الناس في متفاهمهم أي

قوله: **(فهو أن يقول آه)** قال في النهر: الأنين هو صوت المتوجع كذا في العناية. وخصه العيني بالحاصل من قوله «أه» وقيل هو قوله «أه» وهو بقصر الهمزة مفتوحة كما في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي، ومثله في الشر نبلالية عن تاج الشريعة وزاد أنه توجع العجم وهو على وزن «دع» اهـ. وهذا هو المفهوم من كلام العناية حيث جعله حرفين في أثناء تقرير المتن قوله: **(ثلاث عشرة)** أقول: كان نسخة الرملي ثلاثة عشر فاعترض بأن الصواب ثلاث عشرة قوله: **(فتسمية آه أنيناً وأوه تأوها اصطلاح)** قال في النهر: أنت خبير بأن هذا إنما يتأتى على ما مر من أنه لفظ «آه» أما على أنه صوت المتوجع فإن الفرق بين اهـ. أقول: وكذلك الفرق بين على ما مر من أنه لفظ «آه» لأن ما هنا ممدود وما مر مقصور كما علمته مما نقلناه عن شرح المنية والشر نبلالية قوله: **(وحروف الزوائد مجموعة الخ)** قال في النهر قال الشيخ شعبان في تصحيح ألفيه ابن معطي: إنها جمعت عشرين جمعاً وسردها لكن بعضها مؤاخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات إلا ابن مالك في شرح الكافية حيث قال:

....

أهل العرف يتبع وجود حروف الهجاء وإفهام المعنى، ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد اهـ. وتعقبه الشارحون بأن أبا يوسف إنما يجعل حروف الزوائد كأن لم تكن إذا قلت لا إذا كثرت. وأجاب عنه في فتح القدير بأنه أراد بالجمع الاثنين فصاعداً. وجعل في الظهيرية محل الخلاف فيما إذا أمكن الامتناع عنه أما ما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كالمريض إذا لم يملك نفسه من الأنين والتأوه لأنه حينئذ كالعطاس والجشأ إذا حصل بهما حروف قيد بالأنين ونحوه فإنه لو استعطف كلباً أو هرة أو ساق حماراً لم تفسد صلاته لأنه صوت لا هجاء له. وقيد بارتفاع بكائه لأنه لو خرج دمعه من غير صوت لا تفسد صلاته بلا خلاف في كل حال. كذا في شرح الجامع الصغير لقاضيخان. والتأفيف كالأنين كأف وتف. ثم «أف» اسم فعل لأتضجر، وقيل لتضجرت، وسواء أراد به تنقية موضع سجوده أو أراد به التأفيف فإن الصلاة تفسد عندهما مطلقاً. وقال أبو يوسف بعدمه، لكن في المجتبى: الصحيح أن خلافه إنما هو في المخفف وفي المشدد تفسد عندهم ويعارضه ما في الخلاصة أن الأصل عنده أن في الحرفين لا تفسد صلاته، وفي أربعة أحرف تفسد، وفي ثلاثة أحرف اختلف المشايخ فيها والأصح أنها لا تفسد اهـ. وبما فيها اندفع ما اعترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد كما لا يخفى. وفي الخانية: ولو لدغته عقرب أو أصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل: تفسد صلاته ويكون بمنزلة الأنين. وهكذا روي عن أبي حنيفة. وقيل لا تفسد لأنه ليس من كلام الناس. وفي النصاب: وعليه الفتوى. وجزم به في الظهيرية، وكذا لو قال يا رب كما في الذخيرة. وفي الظهيرية: ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوّة إلا باللّه إن كان ذلك لأمر الآخرة لا تفسد وإن كان لأمر الدنيا تفسد خلافاً لأبي يوسف. ولو عود نفسه بشيء من القرآن للحمى ونحوها تفسد عندهم اهـ. بخلاف التعوذ لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقاً كما في القنية.

قوله: **(والتنحنح بلا عذر)** وهو أن يقول «أحُ» بالفتح والضم والعذر وصف يطرأ على المكلف يناسب التسهيل عليه، فإن كان التنحنح لعذر فإنه لا يبطل الصلاة بلا خلاف وإن حصل

هـنـاء وتـسـليم تـلا يـوم أنـسـه ... نـهـايـة مـسـؤول أمـان وتـسـهـيـل

قال: وفيه نظر لأن تلا ثلاثي من بنات الياء وإذا رسم بها تكرر معنى وضع الياء كما تكرر معنى وضع لفظ الهاء وليس بجيد، والصواب أن يؤتى بها على لفظ المطابقة لفظاً وخطاً كقول بعضهم سألتمونيها أو قولي أسهل ما تنوي. قوله: **(ويعارضه ما في الخلاصة أن الأصل عنده)** أي عند أبي يوسف وطرق في النهر احتمال أن عنه روايتين وعليه فلا معارضة قوله: **(لكن لغرض صحيح الخ)** قال في الشر نبلالية قلت: يمكن أن يكون من الغرض الصحيح التنحنح للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة ا هـ. قوله: **(لأن ما للقراءة ملحق بها)** لا يشمل التنحنح لإعلام أنه

....

به حروف لأنه جاء من قبل من له الحق فجعل عفواً، وإن كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عندهما خلافاً لأبي يوسف في الحرفين، وإن كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحسين صوته للقراءة أو للإعلام أنه في الصلاة أو ليهتدي إمامه عند خطائه ففيه اختلاف؛ فظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لأن ما للقراءة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره. فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان أولى إلا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المضطر إليه. قيدنا بأن يظهر له حروف لأنه لو لم يظهر له حروف مهجاة فإنه لا يفسدها اتفاقاً لكنه مكروه وهو محمل قول من قال إن التنحنح قصداً واختياراً مكروه لأنه عبث لعروه عن الفائدة. وقيد بالتنحنح لأنه لو تثاءب فحصل منه صوت أو عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته. كذافي الظهيرية. ثم قال: التنحنح في الصلاة إن لم يكن مسموعاً لا تفسد، وإن كان مسموعاً يفسد. ظن بعض مشايخنا أن المسموع ما يكون مهجى.. نحو أف وتف وغير المسموع ما لا يكون مهجى إلى هذا مال شمس الأئمة الحلواني. وبعض مشايخنا لم يشترطوا وإليه مال الشيخ الإمام خواهر زاده حتى قيل: إذا قال في صلاته ما يساق به الحمار لا تفسد إذا لم يحصل به الحروف اهـ. واختار الأول صاحب الخلاصة وذكر أنه إذا لم يفسد فهو مكروه قوله: **(وجواب عاطس بيرحمك الله)** أي يفسدها لأنه من كلام الناس ولهذا قال النبي ﷺ لقائله وهو معاوية بن الحكم «أن صلاتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس» فجعل التشميت منه قيد بكونه جواباً لأنه لو قال العاطس لنفسه يرحمك الله يانفسي لا تفسد لأنه لما لم سكن خطاباً لغيره لم يعتبر من كلام الناس كما إذا قال يرحمني الله. وقيد بقوله «يرحمك الله» لأنه لو قال العاطس أو السامع الحمد للّه لا تفسد لأنه لم يتعارف جواباً وإن قصده وفيه اختلاف المشايخ، ومحله عند إرادة الجواب، أما إذا لم يرده بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق. كا في غاية البيان. ومحله أيضاً عند عدم إرادة التفهيم فلو أراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد للّه لأنه تعليم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها. وأشار المصنف بالجواب إلى أن المصلي لو عطس فقال له رجل يرحمك الله فقال العاطس آمين تفسد صلاته. ولهذا قال في الظهيرية. رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال رجل خارج الصلاة يرحمك اللّه فقالا جميعاً آمين تفسد صلاة

في الصلاة قوله: **(وبعض مشايخنا لم يشترطوا)** أي أن يكون مهجي بل الشرط كونه مسموعاً. وعبارة الفتح: وبعضهم لا يشترط الحروف في الإفساد بعد كونه مسموعاً، وعلى هذا لو نفر طائراً أو دعاه بما هو مسموع ا هـ. فقوله «حتى قيل إذا قال في صلاته ما يساق به الحمار لا تفسد الخ» تفريع على الأول إن كانت «لا» في قوله «لا تفسد» ثابتة في أصل جميع نسخ الظهيرية وإلا فهو تفريع على الثاني كما هو المتبادر. والذي رأيته فيما عندي من نسخة الظهيرية ثبوتها فتأمل قوله: **(أي لم يجبه)** ظاهره

....

العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لأنه لم يدع له اهـ. أي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة إذا أمن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اهـ. وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما لا يخفى. وأشار إلى أن المصلي إذا سمع الأذان فقال مثل ما يقول المؤذن، إن أراد جوابه تفسد وإلا فلا. وإن لم تكن له نية تفسد لأن الظاهر أنه أراد به الإجابة، وكذلك إذا سمع اسم النبي ﷺ فصلى عليه فهذا إجابة فتفسد، وإن صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد. ولو قال لبيك سيدي حين قرأ ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ ففيه قولان والأحسن أن لا يفعل. كذا في المحيط. وفي الذخيرة معزياً إلى نوادر بشر عن أبي يوسف أنه إذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله، فإن كان وحده فإن شاء أسر به وحرك لسانه، وإن شاء أعلن، وإن كان خلف إمام أسر به وحرك لسانه، ثم رجع أبو يوسف وقال: لا يحرك لسانه مطلقاً اهـ. وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة: وينبغي أن يقول في نفسه والأحسن هو السكوت. وفي القنية: مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن أن يجهر بالتكبير فرفع الإمام للحال وجهر المؤذن بالتكبير، فإن قصد جوابه فسدت صلاته، وكذا لو قال عند ختم الإمام قراءته صدق الله وصدق الرسول، وكذا إذا ذكر في تشهده الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين تفسد إن قصد الإجابة اهـ.

أن الضمير المنصوب في قوله «لأنه» لم يدع له عائد إلى المصلي الآخر، والأظهر أنه عائد إلى الرجل الخارج أي لأن القائل يرحمك الله إنما دعا بذلك للعاطس لا للمصلي الآخر فكان قول العاطس آمين جواباً للداعي له بخلاف المصلي الآخر فلم يكن تأمينه جواباً له تأمل قوله: **(وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس)** قال في النهر: لا نسلم أن الثاني تأمين لدعائه لانقطاعه بالأول وإلى هذا يشير التعليل ا هـ. أي التعليل بأنه لم يجبه فإنه يفيد أن الإجابة حصلت بتأمين العاطس فلم يكن الثاني تأميناً لدعائه وكلام الذخيرة فيه فليتأمل. وفي شرح نظم الكنز للعلامة المقدسي أن ما في الذخيرة محمول على ما إذا دعا له ليكون جواباً، أما إذا دعا لغيره فلا يظهر كونه جواباً فلا تفسد ا هـ. وهو أولى مما في النهر. والحاصل أن التأمين في نفسه غير مفسد، وإنما يفسد إذا كان جواباً وهو كذلك في مسألة الذخيرة بناء على أن المراد الدعاء للمصلي بخلاف ما في الظهيرية لأن الجواب إنما يكون من المدعو له وهو العاطس فقط، فتأمينه مفسد بخلاف تأمين الآخر. ويوضح هذا ما في الشرنبلالية عن قاضيخان: لو عطس المصلي فقال له رجل يرحمك الله فقال المصلي آمين فسدت صلاته لأنه أجابه، ولو قال من بجنبه معه أيضاً آمين لا تفسد صلاته لأن تأمينه ليس بجواب ا هـ. والمراد بمن بجنبه أي من المصلين بدليل قوله «لا تفسد صلاته» لكن سيأتي بعد نحو ورقة عن المبتغي: لو سمع المصلي من مصل آخر «ولا الضالين» فقال آمين لا تفسد، وقيل تفسد وعليه المتأخرون فليتأمل قوله: **(وأشار إلى أن المصلي إذا سمع الأذان الخ)** أدخل في النهر هذه الفروع تحت قوله «والجواب بلا إله

وفتحه على غير إمامه والجواب بلا إله إلا الله والسلام ورده وافتتاح العصر أو التطوع

قوله: **(وفتحه على غير إمامه)** أي يفسدها لأنه تعليم وتعلم لغير حاجة. قيد به لأنه لو فتح على إمامه فلا فساد لأنه تعلق به إصلاح صلاته، أما إن كان الإمام لم يقرأ الفرض فظاهر، وأما إن كان قرأ ففيه اختلاف، والصحيح عدم الفساد لأنه لو لم يفتح ربما يجري على لسانه ما يكون مفسداً فكان فيه إصلاح صلاته. ولاطلاق ما روي عن علي رضي الله عنه «إذا استطعمكم الإمام فأطعموه» واستطعامه سكوته. ولهذا لو فتح على إمامه بعدما انتقل إلى آية أخرى لا تفسد صلاته وهو قول عامة المشايخ لإطلاق المرخص. وفي المحيط ما يفيد أنه المذهب فإن فيه وذكر في الأصل والجامع الصغير أنه إذا فتح على إمامه يجوز مطلقاً لأن الفتح وإن كان تعليماً ولكن التعليم ليس بعمل كثير وأنه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسداً وإن لم يكن محتاجاً إليه. وصحح في الظهيرية أنه لا تفسد صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الإمام إذا أخذ من الفاتح بعدما انتقل إلى آية أخرى. وصحح المصنف في الكافي أنه لا تفسد صلاة الإمام أيضاً، فصار الحاصل أن الصحيح من المذهب أن الفتح على إمامه لا يوجب فساد صلاة أحد، لا الفاتح ولا الآخذ مطلقاً في كل حال. ثم قيل: ينوي الفاتح بالفتح على إمامه التلاوة، والصحيح أنه نوي الفتح دون القراءة لأن قراءة المقتدي منهي عنها والفتح على إمامه غير منهي عنه. قالوا: يكره للمقتدي أن يفتح على إمامه من ساعته، وكذا يكره للإمام أن يلجئهم إليه بأن يقف ساكتاً بعد الحصر أو يكرر الآية بل يركع إذا جاء أوانه أو ينتقل إلى آية أخرى لم يلزم من وصلها ما يفسد الصلاة أو ينتقل إلى سورة أخرى كما في المحيط. واختلفت الرواية في وقت أوان الركوع ففي بعضها اعتبر أوانه المستحب، وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني إذا قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة ركع. كذا في السراج الوهاج. وأراد من الفتح على غير إمامه تلقينه على قصد التعليم، أما إن قصد قراءة القرآن فلا تفسد عند الكل. كذا في الخلاصة وغيرها. وأطلق في الفتح المذكور فشمل ما إذا تكرر منه أو كان مرة واحدة وهو الأصح لأنه لما اعتبر كلاماً جعل نفسه قاطعاً من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجامع الصغير. وفصل في البدائع بأنه إن فتح بعد استفتاح فصلاته تفسد بمرة واحدة، وإن كان من غير استفتاح فلا تفسد بمرة واحدة وإنما تفسد بالتكرار اهـ. وهو خلاف المذهب كما سمعت، وشمل ما إذا كان المفتوح عليه مصلياً أو لا. وأشار المصنف إلى أنه لو أخذ المصلي

إلا الله» قال: وما سلكناه أولى قوله: **(لأنه تعليم وتعلم لغير حاجة)** لأن المستفتح كأنه يقول إذا انتهيت إلى هذا فبعده ماذا، والذي فتح عليه كأنه يقول إذا انتهيت إلى هذا فبعده هذا فيكون من كلام الناس. كذا في السراج قوله: **(ففي بعضها اعتبر أوانه المستحب)** قال في فتح القدير: وهذا هو الظاهر من جهة الدليل ألا ترى إلى ما ذكروا أنه ﷺ قال لأبي: هلا فتحت عليّ؟ مع أنها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة قوله: **(وأطلق في الفتح المذكور)** أي أطلق المصنف في الفتح المفسد وهو ما

....

غير الإمام بفتح من فتح عليه فإن صلاته تفسد كما في الخلاصة. ثم اعلم أن هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد، وأما على قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقاً لأنه قرآن فلا يتغير بقصد القارىء عنده. وفي القنية: ارتج على الإمام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكر فإذا أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد وإلا فتفسد لأن تذكره يضاف إلى الفتح، وفتح المراهق كالبالغ. ولو سمعه المؤتم ممن ليس في الصلاة ففتحه على إمامه يجب أن تبطل صلاة الكل لأن التلقين من خارج اهـ.

قوله: **(والجواب بلا إله إلا الله)** أي يفسدها عند أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: لا يكون مفسداً لأنه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته. ولهما أنه أخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جواباً كتشميت العاطس. وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر أو قرآن قصد بها الجواب فهي على الخلاف كما إذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله، أو بأمر عجيب فقال سبحان الله. ثم نص المشايخ على أشياء موجبه للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل اسمه يحيى فقال ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة﴾ [مريم: ١٢] أو رجل اسمه موسى وبيده عصا فقال له ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه: ١٧] أو كان في السفينة وابنه خارجها فقال ﴿يا بني اركب معنا﴾ [هود: ٤٢] أو طرق عليه الباب أو نودي من خارجه فقال ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ [آل عمران: ٩٧] وأراد بهذا الألفاظ الخطاب لأنه لا يشكل على أحد أنه متلكم لا قارئ وهي مؤيدة لما قالاه واردة على أبي يوسف، ومما أورد على أبي يوسف الفتح على غير إمامه فإنه مفسد عنده وهو قرآن. كذا في فتح القدير. وأجاب عنه في غاية البيان بأن الفساد عنده فيه لأمر آخر وهو التعليم والإيراد مدفوع من أصله لأن أبا يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير إمامه كما ذكره الزيلعي

يكون على غير إمامه. قوله: **(وفي القنية ارتج على الإمام إلى قوله وتذكر)** أقول: يحتمل أن يكون المراد أنه تذكر بسبب الفتح وأن يكون تذكر بنفسه ولكنه صادف تذكره وفتح من ليس في صلاته في وقت واحد والظاهر الأول، لأنه لو كان تذكره من نفسه لا يظهر فرق بين أخذه في التلاوة قبل تمام الفتح أو بعده، ولا يظهر وجه الفساد لأن الفساد ليس بمجرد الفتح وإنما هو بالأخذ بسبب الفتح، وإذا كان تذكره من نفسه لم يوجد الأخذ بسبب الفتح وكون الظاهر أنه أخذ بالفتح فيضاف إليه لا عبرة له مع ما في نفس الأمر لأن ذلك من الديانات لا من الأمور الراجعة إلى القضاء حتى يعتبر الظاهر، ويدل عليه ما مر من أنه لو فتح على غير إمامه قاصداً القراءة لا التعليم لا تفسد عند الكل، ومن أنه لو سمع الأذان فقال مثل ما يقول المؤذن تفسد إن أراد الجواب وإلا فلا، ونحو ذلك مما اعتبر فيه ما في نفس الأمر لا الظاهر المتبادر هذا ما ظهر لي فليتأمل قوله: **(وهي مؤيدة لما قالاه واردة على أبي يوسف)** أقول: الظاهر أن الفساد بها عند أبي يوسف لا للتغير بالعزيمة بل لما فيه من الخطاب بخلاف ما قصد به الجواب وليس فيه خطاب. والحاصل أنه فرق بين قصد الجواب وقصد الخطاب

....

وغيره. ثم اختلف المشايخ فيما إذا أخبر بخبر يسوءه فاسترجع لذلك بأن قال إنا لله وإنا إليه راجعون مريداً بذلك الجواب، وصحح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلافاً لأبي يوسف. وقال بعض المشايخ: إنه مفسد اتفاقاً، ونسبه في غاية البيان إلى عامة المشايخ. وقال قاضيخان: إنه الظاهر. ولعل الفرق على قوله أن الاسترجاع لإظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لأجله والتحميد لإظهار الشكر والصلاة شرعت لأجله. وحكم لا حول ولا قوّة إلا بالله كالاسترجاع كما هو في منية المصلي. وقدمنا أنه لو قالها لدفع الوسوسة لأمر الدنيا تفسد ولأمر الآخرة لا تفسد. ثم أطلق المصنف الجواب بلا إله إلا الله وقيده في الكافي في فتاوى قاضيخان أنه لو خير بخبر يهوله فقال لا إله إلا الله أو الله أكبر وأراد الجواب فسدت. ومما ألحق بالجواب ما في المجتبي: لو سبح أو هلل يريد زجراً عن فعل أو أمراً به فسدت عندهما. وقيد بالجواب لأن لو أراد به إعلامه أنه في الصلاة كما إذا استأذن على المصلي إنسان فسبح وأراد به إعلامه أنه في الصلاة لم يقطع صلاته، وكذا لو عرض للإمام شيء فسبح المأموم لا بأس به لأن المقصود به إصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة إلى الإصلاح. ولا يسبح للإمام إذا قام إلى الأخريين لأنه لا يجوز له الرجوع إذا كان إلى القيام أقرب فلم يكن التسبيح مفيداً. كذا في البدائع. وينبغي فساد الصلاة به لأن القياس فسادها به عند قصد الإعلام، وإنما ترك للحديث الصحيح «من نابه شيء في صلاته فليسبح»(١) فللحاجة لم يعمل بالقياس، فعند عدمها يبقى الأمر على أصل القياس. ثم رأيته في المجتبي قال: ولو قام إلى الثالثة في الظهر قبل أن يقعد فقال المقتدي سبحان الله، قيل لا تفسد. وعن الكرخي: تفسد عندهما اهـ. وقد قدمنا حكم ما

بما فيه أداة نداء أو أداة خطاب لأن قصد الخطاب بما فيه ذلك من كلام الناس فليس ذكراً بصيغته وإن وافقه في اللفظ بخلاف ما قصد به الجواب، ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ﴿ومن دخله كان آمنا﴾ [آل عمران: ٩٧] فإنه بمنزلة خطابه بقوله «ادخل». والظاهر أن أبا حنيفة ومحمداً يقولان إن هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطاباً للحاضر المخصوص إلا بالنية والنية لا تغير الصيغة الأصلية عندهما قوله: **(ولعل الفرق على قوله الخ)** لا يخفي أن فيه اعتبار العزيمة وقد مر أن أبا يوسف لا يغير الصيغة بها تأمل. قوله: **(وقيد بالجواب لأنه الخ)** لا يخفى أن الإفساد ليس منوطاً بأن يقصد بالكلام الجواب فقط ليكون من كلام الناس بل مناطه كما في الفتح كونه لفظاً أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة ا هـ. ولذا فسدت بقوله ﴿يا يحيى خذ الكتاب﴾ ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ و ﴿يا بني اركب معنا﴾ عند قصد الخطاب كما مر وبفتحه على غير

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٤٨. كتاب السهو باب ٩. مسلم في كتاب الصلاة حديث ١٠٢. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٦٩. الموطأ في كتاب السفر حديث ٦١. أحمد في مسنده (٣٣٠/٥، ٣٣٣).

....

إذا أجاب المؤذن أو صلى على النبي ﷺ. ولو لعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد. وفي الخانية والظهيرية: ولو قرأ الإمام آية الترغيب أو الترهيب فقال المقتدي صدق الله وبلغت رسله فقد أساء ولا تفسد صلاته اهـ. وهو مشكل لأنه جواب لإمامه، ولهذا قال في المبتغى بالمعجمة: ولو سمع المصلي من مصلٍ آخر ﴿ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] فقال آمين لا تفسد، وقيل تفسد وعليه المتأخرون. وكذا بقوله عند ختم الإمام قراءته صدق الله وصَدق الرسول اهـ. وفي المجتبى: ولو لبى الحاج تفسد صلاته. ولو قال المصلي في أيام التشريق الله أكبر لا تفسد، ولو أذن في الصلاة وأراد به الأذان فسدت صلاته. وقال أبو يوسف: لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حي على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم إن كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته، وإن لم يكن عادة له لا تفسد لأن هذه الكلمة في القرآن فتجعل منه. ثم اعلم أنه وقع في المجتبي وقيل لا تفسد في قولهم أي لا تفسد الصلاة بشيء من الأذكار المتقدمة إذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه، ولا يخفى أنه خلاف المشهور المنقول متوناً وشروحاً وفتاوي، لكن ذكر في الفتاوي الظهيرية في بعض المواضع أنه لو أجاب بالقول بأن يخبر بخبر يسره فقال «الحمد للّه رب العالمين» أو بخبر يسوءه فقال «إنا للّه وإنا إليه راجعون» تفسد صلاته والأصح أنه لا تفسد صلاته اهـ. وهو تصحيح مخالف للمشهور.

قوله: **(والسلام ورده)** لأنه من كلام الناس. أطلقه فشمل العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة. وشمل ما إذا قال السلام فقط من غير أن يقول عليكم كما في الخلاصة أيضاً. وفي الهداية ما يخالفه فإنه قال بخلاف السلام ساهياً لأنه من الأذكار فيعتبر ذكراً في حالة النسيان وكلاماً في حالة التعمد لما فيه من كاف الخطاب اهـ. وتبعه الشارحون. وهكذا قيد صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيد الرد به. قال الشمنى: لأن رد السلام مفسد، عمداً كان أو سهواً، لأن رد

إمامه ونحو ذلك مما ليس فيه جواب، فليس ذكر المصنف الجواب بقيد احترازي بناء على ما قدمه المؤلف من أنه ليس المراد خصوص قوله «لا إله إلا الله» بل كل ذكر، نعم لو أريد خصوص هذه الكلمة صح كونه احترازياً عما إذا قصد به الإعلام وإنما لا يفسد للحديث الآتي كما في الفتح قوله: **(ثم رأيته في المجتبي قال الخ)** قال في النهر أقول: الظاهر أن هذا الاختلاف له التفات إلى آخر هو أنه لو عاد بعد ما كان إلى القيام أقرب ففي فساد صلاته خلاف وعلى عدمه فهو مفيد ا هـ. أي وعلى القول بعدم الفساد فالتسبيح مفيد وسيأتي في السهو تصحيح المؤلف القول بعدم الفساد وأنه الحق، فما بحثه هنا مبني على خلاف ما سيحققه لكن قد يقال: إن دعوى إفادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لأنه على القولين ممنوع عن العود لأن من يقول بعدم الفساد لا يقول الأولى أن يعود ليكون مفيداً، كيف وفيه رفض الفرض لغير جنسه بعد التلبس به تدبر قوله: **(وهو مشكل لأنه جواب لإمامه)** قال بعض الفضلاء: هذا يتخرج على ما قيل من أنه إذا قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد، وإن عني الجواب فلا معنى لاستشكاله ا هـ. تأمل قوله: **(وقد ظهر لي أن المراد بالسلام الخ)**

....

السلام ليس من الأذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقاً اهـ. وهكذا قيد السلام بالعمد في المجمع ولم أر من وفق بين العبارات، وقد ظهر لي أن المراد بالسلام المفسد مطلقاً أن يكون لمخاطب حاضر فهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان أي نسيان كونه في الصلاة، وأن المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط أن لا يكون لمخاطب حاضر كما قالوا: لو سلم على رأس الركعتين في الرباعية ساهياً، فإن صلاته لا تفسد. وكذا لو سلم المسبوق مع الإمام. ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع أن السلام على إنسان مبطل مطلقاً، وأما السلام وهو الخروج من الصلاة فإنه مفسد إن كان عمداً والله الموفق. وفي القنية: سلم قائماً على ظن أنه أتم الصلاة ثم علم أنه لم يتم فسدت، وقيل يبنى لأنه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاه الجنازة اهـ. وهو مقيد لإطلاقهم بما إذا كان السلام حالة القعود. وفيها: سلم المسبوق ساهياً ودعا بدعاء كان عادته أعاد، ولو قال استغفر الله وهو عادته لا يعيد. ولو قال المسبوق بعد الترويحة سبحان الله إلى آخره كما هو المعتاد ينبغي أن لا تفسد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الإمام على المحتاج ناسياً فسدت اهـ. ثم هذا كله إذا سلم أورد بلسانه، أما إذا رد السلام برأسه أو بيده أو بأصبعه لا تفسد صلاته، ولو طلب إنسان من المصلي شيئاً فأومأ برأسه أو قيل له أجيد هذا فأومأ برأسه بلا أو بنعم لا تفسد صلاته اهـ. وفي المجمع: لو رد السلام بلسانه أو بيده فسدت، ومن العجب أن العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة إطلاعه قال: إن بعض من ليس من أهل المذهب قد عزا إلى أبي حنيفة أن الصلاة تفسد بالرد باليد وأنه لم يعرف أن أحداً من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وإنما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف في المذهب فيه، بل وصريح كلام الطحاوي في

يؤيده عطف المصنف الرد على السلام فإنه قرينة على أن المراد به سلام التحية، وهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان فلذا أطلقه قوله: **(ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع الخ)** ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاد حيث قال: وفي الهارونيات لو سلم قائماً على ظن أنه أتم ثم أنه لم يتم تفسد لأنه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة، ولو سلم على إنسان ساهياً فقال السلام ثم علم فسكت تفسد ا هـ. وفي النهر: ثم رأيت في زاد الفقير للعلامة ابن الهمام كلاماً حسناً قال: الكلام مفسد إلا السلام ساهياً، وليس معناه السلام على إنسان إذ صرحوا بأنه إذا سلم على إنسان ساهياً فقال السلام ثم علم فسكت تفسد صلاته، بل المراد السلام للخروج من الصلاة ساهياً قبل إتمامها. ومعنى المسألة أن يظن أنه أكمل، أما إذا سلم في الرباعية مثلاً ساهياً بعد ركعتين على ظن أنها ترويحة ونحو ذلك تفسد صلاته فليحفظ هذا ا هـ. قوله: **(لأنه سلم في غير محله)** تعليل للفساد لا لقوله «وقيل يبنى» كما توهمه العبارة على أن قوله «وقيل يبنى» ليس موجوداً فيما رأيته في القنية قوله: **(على المحتاج)** كذا هو في القنية وانظر ما معناه، وفي بعض نسخ البحر على المعتاد وفي بعضها على المختار قوله: **(وكان هذا القائل)** وهو المعبر عنه

....

شرح الآثار يفيد أن عدم الفساد قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وكأن هذا القائل فهم من نفي الرد بالإشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد بالنطق لكن الثابت ما ذكرنا اهـ. فإن صاحب المجمع من أهل المذهب المتأخرين، والحق ما ذكره العلامة الحلبي أن الفساد ليس بثابت في المذهب وإنما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من الظهيرية والخلاصة وغيرهما أنه لو صافح المصلي إنساناً بنية السلام فسدت صلاته. ونقل الزاهدي بعد نقله عن حسام الأئمة المودني أنه قال: فعلى هذا تفسد أيضاً إذا رد بالاشارة لأنه كالتسليم باليد. وكذا ذكره البقالي وقال: عند أبي يوسف لا تفسد اهـ. ويدل لعدم كونه مفسداً ما ثبت في سنن أبي داود وصححه الترمذي عن ابن عمر قال: خرج النبي ﷺ إلى قباء فصلى فيه قال فجاءته الأنصار فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال: كيف كان النبي ﷺ يرد السلام عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو يصلي؟ قال: يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل وجعل ظهره إلى فوق. وما عن صهيب: مررت برسول الله ﷺ وهو يصلي فسلمت عليه فرد علي إشارة ولا أعلمه قال الإشارة باصبعه. رواه أبو داود والترمذي وحسنة. فإن قلت: إنها تقضي عدم الكراهة وقد صرحوا كما في منية المصلي وغيرها بكراهة السلام على المصلي ورده بالإشارة أجاب العلامة الحلبي بأنها كراهة تنزيهة وفعله عليه السلام لها إنما كان تعلماً للجواز فلا يوصف بالكراهة، وقد أطال رحمه الله الكلام هنا إطالة حسنة كما هو دأبه. وحينئذ فيحتاج إلى الفرق بين المصافحة والرد باليد وقد علل

ببعض من ليس من أهل المذهب فهم من نفي الرد بالإشارة الفساد أي فهم من قولهم ولا يرد بالإشارة أن المراد أنها تفسد على تقدير الرد بها كما أن الحكم كذلك في الرد بالنطق، فقوله «من نفي الرد» مصدر مجرور بمن مضاف إلى مفعوله، وقوله بالإشارة متعلق بالرد، وقوله الفساد بالنصب مفعول «فهم» قوله: **(فإن صاحب المجمع)** تعليل لقوله «ومن العجب الخ» وقوله «والحق» حاصله إقرار العلامة الحلبي على أن الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاد قوله، وأنه لم يعرف أن أحداً من أهل المذهب نقل الفساد بأن صاحب المجمع نقله وهو من أهل المذهب وهذ منشأ العجب قوله: **(فإن قلت إنها تقتضي عدم الكراهة)** ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك فإنه قال: ولا يرد بالإشارة لأنه عليه السلام لم يرد بالإشارة على ابن مسعود ولا على جابر، وما روي من قول صهيب «سلمت على النبي عليه السلام وهو يصلي فرد علي بالإشارة» يحتمل أنه كان نهياً له عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير فظنه رداً ا هـ. وفي شرح العلامة المقدسي بعد ذكره لحاصل ما في شرح المنية أقول: وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يرد هذا لأن الرد مشترك يراد به عدم القبول، ولعله المراد من فعله ﷺ فكأنه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم أنه في الصلاة ويراد به المكافأة على السلام الذي هو حق على المسلم لأخيه وليس هذا بمراد في هذا المقام، وبهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجعله مكروهاً تنزيهاً لوقوعه من النبي ﷺ ا هـ. وظاهر كلامه الميل إلى القول بالفساد ولكن لا يخفى أنه إذا قيل سلمت عليه فرد علي سلامي إنما يستعمل

لا الظهر بعد ركعة الظهر وقراءته من مصحف والأكل والشرب ولو نظر إلى مكتوب وفهمه أو أكل ما بين أسنانه أو مرّ مارّ في موضع سجوده لا تفسد وإن أثم وكره عبثه

الولوالجي لفسادها بالمصافحة بأنها سلام وهو مفسد. وعلل الزيعلي بأنها كلام معنى ويرد عليه أن الرد بالإشارة كلام معنى، فالظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للأحاديث الواردة في ذلك. ثم اعلم أنه يكره السلام على المصلي والقارىء والجالس للقضاء أو البحث في الفقه أو التخلي، ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لأنه في غير محله. كذا ذكر الشارح. وصرح في فتح القدير من باب الأذان أن السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ما فيه إذ الدليل ليس بقطعي والله سبحانه أعلم.

قوله: **(وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر)** أي يفسدها انتقاله من صلاة إلى أخرى مغايرة للأولى، فقوله «بعد ركعة الظهر» ظرف للافتتاح وصورتها: صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيره فقد أفسد الظهر. وتفسير المسألة أن لا يكون صاحب ترتيب بأن بطل عنه بضيق الوقت أو بكثرة الفوائت، فإن كان صاحب ترتيب فالمنتقل إلى العصر متطوع عند أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما، وإن انتقل إلى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر للترتيب فإنما انتقل عن تطوع لا فرض. كذا في الكافي. وَإنما بطل ظهره لأنه صح شروعه في غيره لأنه نوى تحصيل ما ليس بحاصل فيخرج عنه ضرورة لمنافاة بينهما، فمناط الخروج عن الأولى صحة الشروع في المغاير ولو من وجه، فلذا لو كان منفرداً

الرد فيه بمعنى جوابَ التحية بقرينة المقام والاستعمال، ولو كان بمعنى عدم القبول والنهي عن السلام كان الواجب أن يقال فلم يجب سلامي أو لم يقبل أو نهاني ونحو ذلك مما لا يوهم خلاف المراد، وحمل الأدلة على المتبادر منها أولى وغيره تعسف لا يصار إليه إلا بملجيء قوله: **(ويرد عليه أن الرد بالإشارة كلام معنى)** قال في النهر: فالأولى أن يعلل الفساد بالمصافحة بأنه عمل كثير بخلاف الرد باليد اهـ. وهو ظاهر كلام الشيخ إبراهيم الحلبي في شرح المنية قوله: **(ثم اعلم أنه يكره السلام الخ)** قال في النهر: وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزي فقال:

سلامك مكروه على من ستسمع ... ومن بعد ما أبدى يسن ويشرع
مكرر فقه جالس لقضائه ... ومن بحثوا في العلم دعهم لينفعوا
ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم ... ومن هو مع أهل له يتمتع
ودع آكلاً إلا إذا كنت جائعاً ... وتعلم منه أنه ليس يمنع
مصل وتالٍ ذاكرٌ ومحدث ... خطيب ومن يصغي إليهم ويسمع
مؤذن أيضاً أو مقيم مدرس ... كذا الأجنبيات الفتيات تمنع
ودع كافراً ومكشوف عورة ... ومن هو في حال التغوط أشنع

وقد زدت عليه المتفقه على أستاذه كما في القنية والمغني ومطير الحمام وألحقته فقلت:

....

في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النفل أو الواجب أو شرع في جنازة فجيء بأخرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستأنفاً على الثانية فقط بخلاف ما إذا لم ينو شيئاً، ولو كان مقتدياً فكبر للانفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مفتتحاً ما أداه ثانياً. وقوله «لا الظهر» يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستئناف للظهر بعينها فلا يفسد ما أداه فيحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الأخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلغت النية الثانية، وتفرع عليه ما ذكره الولوالجي إذا صلى الظهر أربعاً فلما سلم تذكر أنه ترك سجدة منها ساهياً ثم قام واستقبل الصلاة وصلى أربعاً وسلم وذهب فسد ظهره لأن نية دخوله في الظهر ثانياً وقع لغواً، فإذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة اهـ. ومعلوم أن هذا إذا لم يتلفظ بلسانه، فإن قال نويت أن أصلي إلى آخره فسدت الأولى وصار مستأنفاً للمنوي ثانياً مطلقاً لأن الكلام مفسد. وقيد بالصلاة لأنه لو صام قضاء رمضان وأمسك بعد الفجر ثم نوى بعده نفلاً لم يخرج عنه بنية النفل لأن الفرض والنفل في الصلاة جنسان مختلفان لا رجحان لأحدهما على الآخر في التحريمة وهما في الصوم والزكاة جنس واحد. كذا في المحيط.

قوله: **(وقراءته من مصحف)** أي يفسدها عند أبي حنيفة. وقالا: هي تامة لأنها عبادة انضافت إلى عبادة إلا أنه يكره لأنه تشبه بصنيع أهل الكتاب. ولأبي حنيفة وجهان: أحدهما أن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الأوراق عمل كثير. الثاني أنه تلقن من المصحف فصار كما إذا تلقن من غيره. وعلى هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده، وعلى الأول يفترقان. وصحح المصنف في الكافي الثاني وقال: إنها تفسد بكل حال تبعاً لما صححه شمس الأئمة السرخسي. وربما يستدل لأبي حنيفة كما ذكره العلامة الحلبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال: نهانا أمير المؤمنين أن نؤم الناس في المصحف فإن الأصل كون النهي يقتضي الفساد، وأراد بالمصحف المكتوب فيه شيء من القرآن فإن الصحيح أنه لو قرأ من

كـذلـك أسـتـاذ مـغـنٍ مـطـيـر   فـهـذا خـتـام والـزيـادة تـنـفـع

ا هـ. قوله: **(فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر)** هذا إنما يظهر على قول أبي يوسف، أما على قول أبي حنيفة فلا، لأن فساده موقوف على قضاء العصر قبل صيرورتها ستاً تأمل قوله: **(يصير مستأنفاً على الثانية فقط)** أي على الصلاة الثانية أي ما نواه ثانيا في الصور الأربع لا في الأخيرة فقط كما توهمه بعضهم فاعترض بأن ما ذكره مسلم فيما إذا كبر ينوي الثانية، أما إذا نواهما يصير مستأنفاً عليهما فتدبر. ثم ما ذكره المؤلف هنا مأخوذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما يخالفه حيث قال: وفي نوادر الصلاة لو صلى الرجل على جنازة فكبر تكبيرة ثم جيء بأخرى فوضعت بجنبها فإن كبر التكبيرة الثانية ينوي الصلاة على الأولى أو عليهما أو لا نية له فهو على الجنازة الأولى على حاله يتمها ثم يستقبل الصلاة على الثانية لأنه نوى اتحاد الموجود وهو لغو، وإن كبر ينوي الصلاة على الثانية يصير رافضاً للأولى شارعاً في الثانية لأنه نوى

....

المحراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به. وأطلقه فشمل القليل والكثير وما إذا لم يكن حافظاً أو حافظاً للقرآن وهو إطلاق الجامع الصغير، وذهب بعضهم إلى أنه إنما تفسد إذا قرأ آيه وبعضهم إذا قرأ الفاتحة. وقال الرازي: قول أبي حنيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن يقرأ إلا من مصحف، فأما الحافظ فلا تفسد صلاته في قولهم جميعاً وتبعه على ذلك السرخسي في جامعة الصغير على ما في النهاية وأبو نصر الصفار على ما في الذخيرة معللاً بأن هذه القراءة مضافة إلى حفظه لا إلى تلقنه من المصحف، وجزم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو أوجه كما لا يخفى. وفي الظهيرية: ثم لم يذكر في الكتاب أنه إذا لم يكن قادراً إلا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز والأصح أنها لا تجوز ا هـ. ويخالفه ما في النهاية نقلاً عن مبسوط شيخ الإسلام وكان الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل يقول في التعليل لأبي حنيفة أجمعنا على أن الرجل إذا كان يمكنه أن يقرأ من المصحف ولا يمكنه أن يقرأ على ظهر قلبه أنه لو صلى بغير قراءة أنه يجزئه، ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبيحت الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر أنهما لا يسلمان هذه المسألة وبه قال بعض المشايخ ا هـ. والظاهر أن ما في الظهيرية متفرع على أن علة الفساد حمله والعمل الكثير فإذا لم يحفظ شيئاً على ظهر قلبه يمكنه أن يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أمياً لتجوز صلاته بغير قراءة، وَما ذكره الإمام الفضلي متفرع على الصحيح من أن علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعاً فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان أمياً، وبهذا ظهر أن تصحيح الظهيرية مفرع على الضعيف. وأطلق في المصلي فشمل الإمام والمنفرد، فما في الهداية من تقييده بالإمام اتفاقي كما في غاية البيان. ثم اعلم أن التشبيه بأهل الكتاب لا يكره في كل شيء فإنا نأكل ونشرب كما يفعلون، إنما الحرام هو التشبه فيما كان مذموماً وفيما يقصد به التشبيه. كذا ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما.

ما ليس بموجود فصحت نيته ا هـ. ونحوه في التبيين قوله: **(وقال الرازي الخ)** قال في النهر أقول: إطلاق عدم الفساد في الحافظ إنما يتم على العلة الثانية، أما على الأولى فلا فرق بين الحافظ وغيره وعبارة الشارح: ولو كان يحفظ وقرأ من غير حمل قالوا لا تفسد لعدم الأمرين. وفي الفتح: ولو كان يحفظ إلا أنه نظر وقرأ لا تفسد. وهاتان العبارتان لا غبار عليهما ا هـ. وحاصله أنه لا بد من تقييد عدم الفساد في الحافظ بأن يكون من غير حمل قوله: **(ثم اعلم الخ)** أقول قال في الذخيرة البرهانية قبيل كتاب التحري قال هشام: رأيت علي أبي يوسف نعلين مخسوفين بمسامير فقلت: أترى بهذا الحديد بأساً؟ قال: لا. فقلت: إن سفيان وثور بن يزيد رحمهما الله تعالى كرها ذلك لأن فيه تشبهاً بالرهبان. فقال: كان رسول الله ﷺ يلبس النعال التي لها شعر وإنها من لباس الرهبان. فقد أشار

....

قوله: **(والأكل والشرب)** أي يفسدانها لأن كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة إليه. وعلل قاضيخان وجه كونه كثيراً بقوله: لأنه عمل اليد والفم واللسان. قال العلامة الحلبي: وهو مشكل بالنسبة إلى ما لو أخذ من خارج سمسمة فابتلعها أو وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فإنهم نصوا على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقاً ا هـ. أطلقه فشمل العمد والنسيان لأن حالة الصلاة مذكرة فلا يعفى النسيان بخلاف الصوم فإنه لا مذكر فيه. وشمل القليل والكثير ولهذا فسره في الحاوي بقدر ما يصل إلى الحلق، وقيده الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة ا هـ. وهو ممنوع كلياً فإنه لو ابتلع شيئاً بين أسنانه وكان قدر الحمصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد. وفرق بينهما الولوالجي وصاحب المحيط بأن فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد الصوم فإنه معلق بوصول المغذي إلى جوفه لكن في البدائع والخلاصة أنه لا فرق بين فساد الصلاة والصوم في قدر الحمصة. وفي الظهيرية: لو ابتلع دماً خرج من بين أسنانه لم تفسد صلاته إذا لم يكن ملء الفم ا هـ. وقالوا في باب الصوم: لو خرج من بين أسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم إن كان الغلبة للدم أو كانا سواء فطره لأن له حكم الخارج، وإن كانت الغلبة للبراق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة والصوم. وفي الظهيرية: لو قاء أقل من ملء الفم فعاد إلى جوفه وهو لا يملك إمساكه لم تفسد صلاته، وإن أعاده إلى جوفه وهو قادر على أن يمجه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد، وعند محمد تفسد. وإن تقيأ في صلاته إن كان أقل من ملء الفم لا تفسد، وإن كان ملء الفم تفسد صلاته ا هـ. وفي المحيط وغيره: ولو مضغ العلك كثيراً فسدت، وكذا لو كان في فمه إهليلجة فلاكها فإن دخل في حلقه منها شيء يسير من غير أن يلوكها لا تفسد وإن كثر ذلك فسدت. وفي الخلاصة: ولو أكل شيئاً من الحلاوة وابتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلاوتها في فيه ابتلعها لا تفسد صلاته. ولو دخل الفانيد أو السكر في فيه ولم يمضغه لكن يصلي والحلاوة تصل إلى جوفه تفسد صلاته ا هـ. وأشار بالأكل والشرب إلى أن كل عمل كثير فهو مفسد، واتفقوا على أن الكثير مفسد والقليل لا لإمكان الاحتراز عن الكثير دون القليل فإن في الحي حركات من الطبع وليست من الصلاة، فلو اعتبر العمل مفسداً مطلقاً لزم الحرج في إقامة صحتها وهو مدفوع بالنص.

إلى أن صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا يضر وقد تعلق بهذا النوع من الأحكام صلاح العباد فإن الأرض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها إلا بهذا النوع من الأحكام ا هـ. قوله: **(لكن في البدائع والخلاصة)** استدراك على ما قبله مفيد لدفع المنع قوله: **(وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين أسنانه)** ظاهر الإطلاق هنا والتفصيل فيما يأتي أنه لا فرق بين الغالب والمغلوب لكن إذا كان

....

ثم اختلفوا فيما يعين الكثرة والقلة على أقوال: أحدها ما اختاره العامة كما في الخلاصة والخانية أن كل عمل لا يشك الناظر أنه ليس في الصلاة فهو كثير، وكل عمل يشتبه على الناظر أن عامله في الصلاة فهو قليل. قال في البدائع: وهذا أصح. وتابعه الشارح والولوالجي. وقال في المحيط: إنه الأحسن. وقال الصدر الشهيد: إنه الصواب. وذكر العلامة الحلبي أن الظاهر أن مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلي في الصلاة فحينئذ إذا رآه على هذا العمل وتيقن أنه ليس في الصلاة فهو عمل كثير، وإن شك فهو قليل. ثانيها أن ما يقام باليدين عادة كثير وإن فعله بيد واحدة كالتعمم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن القوس وما يقام بيد واحدة قليل، ولو فعله باليدين كنزع القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام وما أشبه ذلك. كذا ذكره الشارح ولم يقيد في الخلاصة والخانية ما يقام باليدين بالعرف، وقيد في الخانية ما يقام بيد واحدة بما إذا لم يتكرر والمراد بالتكرر ثلاث متواليات لما في الخلاصة: وإن حك ثلاثاً في ركن واحد تفسد صلاته. هذا إذا رفع يده في كل مرة، أما إذا لم يرفع في كل مرة فلا تفسد لأنه حك واحد ا هـ. وهو تقييد غريب وتفصيل عجيب ينبغي حفظه لكن في الظهيرية معزياً إلى الصدر الشهيد حسام الدين: لو حك موضعاً من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة تفسد صلاته ا هـ. ولم أر من صحح القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال إنه غير صحيح وإنه لو مضغ العلك في صلاته فسدت صلاته. كذا ذكره محمد كما في البدائع، لأن الناظر إليه من بعيد لا يشك أنه في غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأساً فضلاً عن استعمال اليدين، وكذا الأكل والشرب يعمل بيد واحدة وهو مبطل اتفاقاً، وكذا قولهم لو دهن رأسه أو سرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لحيته تفسد صلاته، لا يتخرج على أن العمل الكثير ما يقام باليدين لأن دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون بيد واحدة إلا أن يريد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها بيده الأخرى وهو كذلك فإن في المحيط قال: ولو صب الدهن على رأسه

غالباً يكون من مسائل سبق الحدث وهو لا ينافي عدم الفساد قوله: **(ولم أر من صحح القول الثاني)** قال الشيخ إسماعيل بعد ذكر الدرر: هذا القول الثاني وهو اختيار الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل. كذا في الخانية والخلاصة. وقدمه جازماً به في المجموع واقتصر عليه العتابي. وفي عمدة المفتي ثم قال: بل ظاهر ما في الحاوي آخر التفريع عليه قوله: **(وقد يقال إنه غير صحيح الخ)** قال في النهر: لا يخفى أن قيد الحيثية مراعى فمعنى ما يعمل باليدين كثير أي من حيث إنه يعمل بهما ا هـ. لكن على هذا يبقى مضغ العلك غير معلوم الحكم ولا مانع من اعتبار شيء آخر على هذا القول يدخله قوله: **(لو مضغ العلك في صلاته فسدت الخ)** أي إذا كان المضغ كثيراً كما في التجنيس قوله: **(يكون بيد واحدة)** سيأتي قوله: **(إلا أن يراد بالدهن تناوله الخ)** ويبقى الكلام في

....

بيد واحدة لا تفسد، وتعليل الولوالجي بأن تسريح الشعر يفعل باليدين ممنوع. وأما قولهم ولو حملت صبياً فأرضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الخلاصة والخانية: المرأة إذا أرضعت ولدها تفسد صلاتها لأنها صارت مرضعة، فشمل ما إذا حمل إليها فدفعت إليه الثدي فرضعها، وأما إذا ارتضع من ثديها وهي كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والخانية إن مص ثلاثاً فسدت وإن لم ينزل اللبن، فإن كان مصة أو مصتين فإن نزل لبن فسدت وإلا فلا. وفي المنية والمحيط: إن خرج اللبن فسدت وإلا فلا من غير تقييد بعدد. وصححه في معراج الدراية. وأما قولهم لو ضرب إنساناً بيد واحدة أو بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظهيرية والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تفسد وإن ضربها ثلاثاً في ركعة واحدة تفسد. قال رضي الله عنه: وعندي إذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي ا هـ. وهذا يطلح أن يتفرع على القولين، وأما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الخلاصة فالظاهر تفريعه على قول من فسر العمل الكثير بما تكرر ثلاثاً وهو القول الثالث لا على القولين الأولين، وأما قولهم لو قتل القملة مراراً إن قتل قتلاً متداركاً تفسد، وإن كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصلح تفريعه على الأقوال كلها.
وإما قولهم لو قبل المصلي امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مسها بشهوة فسدت ينبغي تفريعه على القول الأصح، وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي. وأما على اعتبار ما يفعل باليدين أو بما تكرر ثلاثاً فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفي. كذا لو جامعها فيما دون الفرج من غير إنزال بخلاف النظر إلى فرجها بشهوة فإنه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة. وأما قولهم كما في الخانية والخلاصة لو كانت المرأة هي المصلية دونه فقبلها فسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فمشكل، إذ ليس من المصلي فعل في الصورتين فمقتضاه عدم الفساد فيهما، فإن جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار أن العمل الكثير ما لو نظر إليه الناظر لتيقن أنه ليس في الصلاة أو ما استفحشه المصلي لكن في شرح الزاهدي: ولو قبل المصلية لا

التسريح والجواب تعليل صاحب الهداية له بقوله في التجنيس لأنه يقوم باليدين غالباً قوله: **(وأما إذا ارتضع من ثديها)** كذا في بعض النسخ بـ«أما» الشرطية، وفي بعضها وما إذا بدون همزة وعليها يتوجه قول النهر هذا سهو ظاهر وأنى يقال ارتضاعه من غير فعل منها أنها أرضعته ا هـ. ويؤيد النسخة الأولى أن المعنى عليها وذكر الفاء في جواب «أما» قوله: **(وأما قولهم كما في الخانية والخلاصة إلى قوله فمشكل)** قال في الفتح بعد نقله ذلك عن الخلاصة: والله تعالى أعلم بوجه الفرق. وفي النهر: وعلى ما في الخلاصة قد فرق بأن الشهوة لما كانت في النساء أغلب كان تقبيله مستلزماً لاشتهائها عادة بخلاف تقبيلها ا هـ. ومثله في شرح العلامة المقدسي بزيادة وعبارته: وفتح الله سبحانه وتعالى

....

تفسد صلاتها. وقال أبو جعفر: إن كان بشهوة فسدت ا هـ. وهو مخالف لما في الخلاصة والخانية مسو لتقبيله وتقبيلها.

وفي منية المصلي: المشي في الصلاة إذا كان مستقبل القبلة لا يفسد إذا لم يكن متلاحقاً ولم يخرج من المسجد وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف. هذا كله إذا لم يستدبر القبلة، وأما إذا استدبرها فسدت. وفي الظهيرية: المختار في المشي أنه إذا كثر أفسدها. وأما قولهم كما في منية المصلي لو أخذ حجراً فرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد أساء، فظاهره التفريع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين. وأما قولهم كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات تفسد وإن كان أقل لا، فالظاهر تفريعه على أن الكثير ما يستكثره المبتلي به أو أنه ما تكرر ثلاثاً متواليات. وأما على الصحيح فالظاهر أن الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستبينة على الأرض ونحوها، وقد يشهد بذلك إطلاق ما في المحيط قال محمد: لو كتب في صلاته على شيء فسدت وإن كتب على شيء لا يرى لا تفسد لأنه لا يسمى كتابة. وأما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلاً لا على الدوام لا تفسد وإن حرك رجليه تفسد فمشكل، لأن الظاهر أن تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين، فالأوجه قول بعضهم أنه إن حرك رجليه قليلاً لا تفسد وإن كان كثيراً فسدت كما في الذخيرة أيضاً، ولعله مفوض إلى ما يعده العرف قليلاً أو كثيراً.

وفي الظهيرية: إذا تخمرت المرأة فسدت صلاتها، ولو أغلق الباب لا تفسد، وإن فتح

به وهو أن الشهوة غالبة على النساء فهي في حكم الموجودة منها ولهذا حرم نظر الرجل إليها عند غلبة ظنه بالشهوة أو الشك ـ قالوا ـ لتحقق الشهوة منها حكماً، وإذا ثبت ذلك كان كثير عمل لوقوعه بين متفاعلين، وإذا قبلته ولم يشته لم يوجد من جانبه أصلاً ويوشح هذا ما مر من اعتبار نزول اللبن كثير عمل ا هـ. لكن ذكر الباقلاني في شرح الملتقي ما لا يحتاج معه إلى هذا التكلف حيث قال أقول: عبارة الخلاصة لو كانت المرأة في الصلاة فجامعها زوجها تفسد صلاتها وإن لم ينزل مني، وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مسها لأنه في معنى الجماع، وأما لو قبلت المرأة المصلي ولم يشتهها لم تفسد صلاته. هذه عبارة الخلاصة فالعجب من هذا العلامة الإمام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور في هذا المقام ا هـ. قلت: وبهذا التعليل علل في التجنيس قوله: **(وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف)** أقول قال في التجنيس: رجل صلى في الصحراء فتأخر عن موضع قيامه، المختار أنه لا تفسد صلاته ويعتبر مقدار سجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره كما في وجه القبلة سواء، فما لم يتأخر عن هذا الموضع لم يتأخر عن المسجد فلا تفسد صلاته، ولو خط حوله خطاً ولم يخرج من الخط لكن تأخر عما ذكرنا من الموضع فسدت لأن الخط ليس بشيء ا هـ. قوله: **(ولو أغلق الباب لا تفسد الخ)** قال في التجنيس والمزيد: لو فتح باباً أو أغلقه فدفعه بيده من غير معالجة

....

الباب المغلق تفسد، وإن نزع القميص لا تفسد ولو لبس تفسد، ولو شد السراويل تفسد ولو فتح لا تفسد، ومن أخذ عنان دابته أو مقودها وهو نجس إن كان موضع قبضه نجساً لم يجز، وإن كان النجس موضعاً آخر جاز، وإن كان يتحرك بتحركه هو المختار وإن جذبته الدابة حتى أزالته عن موضع سجوده تفسد. ولو آذاه حر الشمس فتحول إلى الظل خطوة أو خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والأول أصح. ولو رفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير أن يحوله عن القبلة لا تفسد، ولو وضعه على الدابة تفسد. ولو زر قميصاً أو قباء فسدت لا إن حله، وإن ألجم دابة فسدت لا إن خلعه، ولو لبس خفية فسدت لا إن تنعل أو خلع نعليه كما لو تقلد سيفاً أو نزعه أو وضع الفتيلة في مسرجة أو تروح بمروحة أو بكمه أو سوى من عمامته كوراً أو كورين أو لبس قلنسوة أو بيضة. والحاصل أن فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تتفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للمتأمل، والظاهر أن أكثرها تفريعات المشايخ لم تكن منقولة عن الإمام الأعظم ولهذا جعل الاختلاف في حد العمل الكثير والقليل في التنجيس إنما هو بين المشايخ، وقد ذكرنا من الأقوال أربعة وذكروا قولاً خامساً وهو أن العمل الكثير ما يكون

بمفتاح غلق أو قفل كره ذلك ولا تفسد صلاته لأنه عمل قليل، وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه إذا أغلق تفسد تأويله إذا كان فيه يحتاج إلى معالجة ا هـ قوله: **(ومن أخذ عنان دابته الخ)** لا دخل لهذا الفرع هنا قوله: **(والحاصل أن فروعهم في هذا الباب قد اختلفت الخ)** أقول: يمكن أن يقال لما رأى مشايخ المذهب الفروع المذكورة فكل منهم عرف العمل الكثير بتعريف ينطبق على ما رآه من الفروع وبضم التعاريف إلى بعضها تنتظم الفروع جميعاً بأن يقال: العمل الكثير هو ما لا يشك الناظر إليه أنه ليس في الصلاة أو ما كان بحركات متوالية أو ما كان يعمل باليدين أو ما يستكثره المبتلي به أو ما يكون مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة لكن يمكن إدخال سائر الفروع في الأولين والاستغناء بهما عن الثلاثة الباقية فتأمل فيما ذكرناه من التوفيق فإن فيه إحسان الظن بمشايخ المذهب فإن هذه الفروع وإن لم تكن كلها منقوله عن الإمام الأعظم لكن المشايخ خرجوا بعضها على المنقول لا بمجرد الرأي، و ما كان مخرجاً على المذهب من أهل التخريج فهو داخل في المذهب هذا ما ظهر لفكري القاصر والله سبحانه وتعالى أعلم. ثم رأيت العلامة الشيخ إبراهيم الحلبي في شرحه على المنية ذكر نحو ما ذكرته حيث قال: وأكثر الفروع أو جميعها مخرج على أحد الطريقين الأولين، والظاهر أن ثانيهما ليس خارجاً عن الأول لأن ما يقام باليدين عادة يغلب ظن الناظر أنه ليس في الصلاة، وكذا قول من اعتبر التكرار إلى ثلاث متوالية فإن التكرار يغلب الظن بذلك فلذا اختاره جمهور المشايخ ا هـ. قوله: **(وذكروا قولاً خامساً وهو الخ)** قال في التاتارخانية عن المحيط: وهذا القائل يستدل بامرأة صلت فلمسها زوجها أو قبلها بشهوة تفسد صلاتها، وكذا إذامص صبي ثديها وخرج اللبن

....

مقصوداً للفاعل بأن أفرد له مجلساً على حدة، ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات، ولقد صدق صاحب الفتاوي الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القرآن: إن كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطرباً إلى يوم القيامة كما حكي عن أبي يوسف أنه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول: كل مسألة ليس لشيخنا فيها قول فنحن فيها هكذا اهـ. وإلى هنا تبين أن المفسد للصلاة كلام الناس مطلقاً والعمل الكثير، ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والإغماء وكل حدث عمد، وما أوجب الغسل كالاحتلام والحيض ومحاذاة المرأة بشروطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغير عذر. وأما استخلاف القارىء للأمي والفتح على غير إمامه فداخل تحت العمل الكثير، وأما ترك القعدة الأخيرة مع التقييد بالسجدة، وقدرة الموميء على الركوع والسجود، وتذكر صاحب الترتيب الفائتة فيها، وطلوع الشمس في الفجر، ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرها، فما يفسد وصف الفريضة لا أصل الصلاة، وأما فسادها بتقدم الإمام أمام المصلي أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورته مع التعمد مطلقاً ومع أداء ركن إن لم يتعمد علم أو لم يعلم، ومع المكث قدره إن لم يؤد عند أبي حنيفة ومحمد كما في الظهيرية فراجع إلى فوت الشرط كما لا يخفى.

قوله: **(ولو نظر إلى مكتوب وفهمه أو أكل ما بين أسنانه أو مرّ مارّ في موضع سجوده لا تفسد وإن أثم)** أما الأوّل فلأن الفساد إنما يتعلق في مثله بالقراءة وبالنظر مع الفهم لم تحصل، وصحح المصنف في الكافي أنه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر إليه وفهمه فإنه يحنث عنه محمد لأن المقصود فيه الفهم والوقوف على سره. أطلق المكتوب فشمل ما هو قرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد إجماعاً بالاتفاق كما في النهاية، وشمل ما إذا استفهم أو لا، لكن إذا لم يكن مستفهماً لا تفسد بالإجماع، وإن كان مستفهماً ففي المنية تفسد عند محمد والصحيح عدمه اتفاقاً لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا: ينبغي للفقيه أن لا يضع جز تعليقه بين يديه في الصلاة لأنه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اهـ. وعبر في النهاية بالوجوب على الفقيه أن لا يضع لكن قد علمت أن شبهة الاختلاف فيما إذا كان مستفهماً، وأما إذا لم يكن مستفهماً فلا يعلل بما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل لاشتغال قلبه به إذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر إليه ولم يذكروا كراهة النظر إلى المكتوب متعمداً، وفي منية المصلي ما يقتضيها فإنه قال: ولو أنشأ شعراً أو خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء، وعلل الإساءة شارحها

تفسد صلاتها. قوله: **(وأما فسادها بتقديم الإمام أمام المصلي)** كذا في النسخ والظاهر أن فيه تقديماً

....

باشتغالة بما ليس من أعمال الصلاة من غير ضرورة قال: ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو إذا أشغله ذلك عن أداء ركن أو واجب سهواً ا هـ. وبهذا علم أن ترك الخشوع لا يخل بالصحة بل بالكمال ولذا قال في الخلاصة والخانية: إذا تفكر في صلاته فتذكر شعراً أو خطبة فقرأهما بقلبه ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته ا هـ. وأما الثاني وهو أكله بين أسنانه فلأنه عمل قليل، أطلقه فشمل ما إذا كان قدر الحمصة كما قدمناه عن المحيط والواجية من الفرق بين الصلاة والصوم. وفي البدائع: إن كان دون الحمصة لم يضره وإن كان قدر الحمصة فصاعداً فسدت صلاته، وهكذا في شرح الطحاوي. وقال بعضهم: لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعليه مشى في الخلاصة حيث قال: وقال الإمام خواهر زاده: ولو أكل بعض اللقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن ملء الفم. فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسألة كما ترى والشأن فيما هو الراجح منها وهو ينبني على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق، وينبغي أن يكون محل الاختلاف فيما إذا ابتلع ما بين أسنانه من غير مضغ، أما إذا مضغه فلا خلاف في فسادها كما قدمنا في مضغ العلك، وعلى هذا فلو عبر المصنف بالابتلاع كما في الخلاصة والمحيط والولوالجية وكثير دون الأكل لكان أولى. ثم إذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف

وتأخيراً من الناسخ وأصل العبارة بتقدم المصلي أمام الإمام قوله: **(قال ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو الخ)** قال الشيخ اسمعيل لي فيه نظر لأنه إن فات الركن بالكلية فلا فائدة في السجود لكونه لا يجزئ عنه، وإن لم يفت فسجود السهو عليه لتأخير الركن عن محله مقرر كما يأتي وكلامه يوهم أنه بحث منه قوله: **(وهو ينبني على معرفة العمل الكثير)** أقول قد يسبق ترجيح القول الأول ومقتضى هذا أنه لو ابتلع ما فوق الحمصة بدون مضغ يكون الأصح عدم الفساد فليتأمل هذا. وفي الشرنبلالية قال بعد ذكره قول المؤلف «وهو يبني الخ»: وفيه تأمل لأن القائل بأن ملء الفم يفسد وكذا نحوه لا يشترط معه العمل الكثير بل علته إمكان الاحتراز عنه بلا كلفة بخلاف القليل لكونه تبعاً لريقه فلا يفسد إلا بالعمل الكثير وفي معرفته الاختلاف المعلوم ا هـ. واعترضه الرملي أيضاً بأنه لا يتجه ذلك مع تصريحهم بفسادها بابتلاع سمسمة تناولها من خارج وقطرة ماء وقعت في فمه إذا لم ينيطوا في ذلك الفساد به، وكذا لو كان في فمه سكر أو فانيد وابتلع ذوبه قوله: **(إما إذا مضغه كثيراً)** قال الرملي: أي بأن توالت ثلاث مضغات كما في شرح المنية للحلبي ا هـ. قلت: عدم تقديره بالثلاث لأنه ربما يختص بذلك بالقول الثالث قوله: **(وعلى هذا الخ)** قال في النهر: فيه بحث إذا قد تقرر أن العمل القليل لا يفسد، ولا شك أن ما دون الحمصة غني عن الكثير من المضغ بل لا يتأتى فيه مضغ لتلاشيه بين الأسنان فلا يفسد بخلاف الحمصة ا هـ. قلت: كلام المؤلف فيما إذا مضغه كثيراً ولا ينافيه كونه غنياً عن المضغ، ودعوى عدم تأتي المضغ فيه في حيز المنع فإن المضغ على ما في القاموس

....

فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لأنه ليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكروهاً وإن كان قليلاً. وأما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فإنما لا يفسدها عند عامة العلماء، سواء كان المار امرأة أو حماراً أو كلباً أو غيرها لحديث الصحيحين عن عائشة أنه ﷺ كان يصلي وأنا معترضة بين يديه فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي فإذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح، ولقوله عليه السلام «لا يقطع الصلاة مرور شيء وادرؤوا ما استطعتم فإنما هو شيطان» لكن ضعفه النووي. وفي فتح القدير: والذي يظهر أنه لا ينزل عن الحسن لأنه يروى من عدة طرق. ثم الكلام في هذه المسألة في سبعة عشر موضعاً: الأول ما ذكره في الكتاب من عدم الفساد. الثاني أن المار آثم للحديث «لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف أربعين خير له من أن يمر بين يديه»[1] قال الراوي: لا أدري أربعين عاماً أو شهراً أو يوماً. وأخرجه البزار وقال: أربعين خريفاً. وروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ «لو يعلم أحدكم ما له في أن يمر بين يدي أخيه معترضاً في الصلاة كان لأن يقيم مائة عام خير له من الخطوة التي خطى».

وبهذا علم أن الكراهة تحريمية لتصريحهم بالإثم وهو المراد بقوله «وإن أثم المار بين يديه». الثالث في الموضع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف، واختار المصنف أنه موضع سجوده، وصححه في الكافي لأن هذا القدر من المكان حقه وفي تحريم ما وراءه تضييق على المارة وهو يفيد أن المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه إلى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الأئمة السرخسي وقاضيخان، وفي المحيط إنه الأحسن لأن ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه. وذكر التمرتاشي أن الأصح أنه إن كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور نحو «أن يكون منتهى بصره في قيامه إلى موضع سجوده، وفي ركوعه إلى صدور قدميه. وفي سجوده إلى أرنبة أنفه، وفي قعوده إلى حجره، وفي سلامه إلى منكبيه، واختاره فخر الإسلام فإنه قال: إذا صلى رامياً

لوك الشيء بالسن والسن يشمل الثنايا فيمكن أن يلوكه بها كثيراً قوله: (وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل: فيه نظر فإن قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل ا هـ. قلت: تصريح صاحب النهاية والكفاية بأن ذلك مختار صاحب الهداية يفيد أن ذلك ليس تضعيفاً له وكأنه أتى به ليشير إلى الخلاف، ويدل على أنه ذلك مختار له تصحيحه له في التجنيس كما سيأتي قريباً. والخلاف المشار إليه ما ذكره في الفتح بقوله: ومنهم من قدره بثلاثة أذرع، ومنهم بخمسة، ومنهم بأربعين، ومنهم

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ١٠١. مسلم في كتاب الصلاة حديث ٢٦١ أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٠٨. الترمذي في كتاب المواقيت باب ١٣٤. الموطأ في كتاب السفر حديث ٣٤، ٣٥. أحمد في مسنده (٤/ ١٦٩).

....

ببصره إلى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن. وفي البدائع وقال بعضهم: قدرما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الأصح، ورجحه في النهاية بأنه أشبه إلى الصواب لأن المصلي إذا صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الأصح. ورجحه في النهاية بأنه أشبه إلى الصواب لأن المصلي إذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه فإن المرور أسفل الدكان مكروه وهو ليس بموضع سجود المصلي فهي واردة على من اعتبر موضع السجود، فما اختاره فخر الإسلام يمشي في كل الصور كما هو دأبه في اختياراته، وأقره عليه في فتح القدير. ووفق بينهما في العناية بأن المراد بموضع السجود الموضع القريب من موضع السجود فيؤول إلى ما اختاره فخر الإسلام بدليل أن صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود شرط عدم الحائل كالأسطوانة، ولا يتصور أن يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل أنه صرح بمسألة المرور أسفل الدكان ا هـ. وهو تكلف. والذي يظهر للعبد الضعيف أن الراجح ما في الهداية وأنه لا يرد عليه شيء مما ذكره لأن مسألة الدكان إنما ترد عليه نقضاً لو سكت عنها. وأما إذا صرح بها فلا فكأنه قال: العبرة بموضع السجود إن لم يكن يصلي على دكان، فأما إذا كان يصلي عليها فالعبرة للمحاذاة كما هو ظاهر عبارته لمن تأملها. وإنما شرط عدم الحائل لأنه يتصور وجود الحائل. في موضع السجود كأن يصلي قريباً من جدار بالإيماء للمرض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضعه موضع السجود فلا منافاة كما

بمقدار صفين أو ثلاثة، ويحتمل أن يكون مرادهم بكونه مختار صاحب الهداية أنه اختاره في كتابه التجنيس لا في الهداية قوله: **(ووفق بينهما في العناية الخ)** أقول: مما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التجنيس والمزيد ونصها: فإذا أراد الرجل أن يمر بين يديه كم مقدار ما يحتاج إلى أن يكون مروره مكروهاً، والصحيح مقدار منتهى بصره وهو موضع سجوده. وقال أبو نصر رحمة الله تعالى عليه: مقدار ما بين الصف الأول وبين مقام الإمام وهذا عين الأول ولكن بعبارة أخرى. قال رضي الله تعالى عنه: وفيما قرأنا على شيخنا منهاج الأئمة رحمة الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين. وهذه العبارة أوضح انتهت عبارته بحروفها. وهذا أدل دليل على المدعي من أنه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعبير فقط وأن الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد، وانظر إلى العبارة الثالثة، وإلى عبارة فخر الإسلام فإنك لا تكاد تجد بينهما فرقاً.

قوله: **(لأن مسألة الدكان الخ)** قال في النهر: إنما أورد المشايخ مسألة الدكان على ما اختاره السرخسي لا على ما اختاره صاحب الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره: فكانت مسألة الدكان نقضاً لما اختاره شمس الأئمة بخلاف ما اختاره فخر الإسلام فإنه يتمشى في كل الصور غير منقوض ا هـ. قلت: ولا يخفى عليك ما فيه قوله: **(لأنه يتصور الخ)** قال في النهر: أنت خبير بأن هذا إنما يحتاج إليه على تفسير الحائل بالجدار والأسطوانة وليس بلازم لجواز أن تكون ستارة ترتفع إذا سجد وتعود إذا قام كما قال ملا سعدي ا هـ. قلت: ولا يخفى عليك ما في ذلك كله من التكلف وأن ما

....

في العناية، أو أن اشتراط عدم الحائل إنما هو بيان لمحل الخلاف فإن المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقاً كما هو ظاهر عبارتهم لا شرط في المرور في موضع السجود. ومما يضعف تصحيح النهاية أنه يقتضي أن الموضع الذي يكره المرور فيه مختلف يكون في حالة القيام مخالفاً لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفاً للكل فيقتضي أنه لو مر إنسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لأن بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعاً، ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لأن بصره يقع عليه حالة خشوعه، وأنه لو مر في موضع سجوده وهو راكع لا يكره لأن بصره لا يقع عليه حالة خشوعه، وأنه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه خاشعاً يكره، وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى. والاختلاف في موضع المرور إنما هو منشأ بين المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع وحيث لم ينص صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لانضباطه، وهو بإطلاقه يشمل الصحراء والمسجد وفي المسجد اختلاف؛ ففي الخلاصة: وإذا كان في المسجد لا ينبغي لأحد أن يمر بينه وبين حائط القبلة. وصحح في المحيط أنه لو مر عن بعد في المسجد فالأصح أنه لا يكره، وكذا صححه فخر الإسلام كما في غاية البيان.

وذكر قاضيخان في شرحه أن المسجد إذا كان كبيراً فحكمه حكم الصحراء. وفي الذخيرة من الفصل التاسع: إن كان المسجد صغيراً يكره في أي موضع يمر وإليه أشار محمد في الأصل فإنه قال في الإمام إذا فرغ من صلاته: فإن كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار إن شاء انحرف عن يمينه أو شماله وإن شاء قام وذهب وإن شاء استقبل الناس

ذكره في العناية أقل تكلفاً من ذلك قوله: **(ومما يضعف تصحيح النهاية الخ)** أقول: الذي يظهر لي أن ما ذكره غير وارد وما قرره غير مراد وذلك لأنه يبعد غاية البعد أن يكون ما ذكره عن التمرتاشي سابقاً بياناً للأماكن التي يكره المرور فيها فإن من جملة ما ذكره قوله «وفي سجوده إلى أرنبة أنفه» وكيف يصح أن يقال إن ذلك من المواضع التي يكره المرور فيها فإن ذلك غير ممكن، وكذا قوله «وفي سلامه إلى منكبيه» مع أن المكروه بنص الحديث المرور بين يديه فلا ينبغي حمل كلام هؤلاء الأئمة الاعلام على هذا المرام وإن أوهمه ظاهر الكلام، بل ينبغي حمله على ما تقبله الأفهام ويستدعيه المقام وذلك بأن يحمل على أن المراد ما يقع عليه بصره، لو نظر إلى موضع سجوده وما ذكره في بقية عبارته بيان لصلاة الخاشع لا أن المراد التحديد به، وهذا معنى قريب يقبله الطبع السليم ويدل عليه قول فخر الإسلام إذا صلى رامياً ببصره إلى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره فإنه يدل على أن ذلك هو المراد من كلام غيره، وإذا كان كذلك فكيف يضعف ما في النهاية مع أنه رجحه الإمام المحقق في فتح القدير على أنك علمت رجحان رجوع ما في الهداية إلى ما في النهاية والله ولي الهداية قوله: **(إن كان المسجد صغيراً)** وهو أقل من ستين ذراعاً، وقيل من أربعين وهو مختار القهستاني عن الجواهر. كذا في حاشية شرح مسكين للسيد محمد أبي السعود. قلت: وفي القهستاني

....

بوجهه إذا لم يكن بحذائه رجل يصلي، ولم يفصل بين ما إذا كان المصلي في الصف الأول أو في الصف الأخير وهذا هو ظاهر المذهب لأنه إذا كان وجهه مقابل وجه الإمام في حال قيامه يكره ذلك وإن كان بينهما صفوف. ووجه الاستدلال بهذه المسألة أن محمداً جعل جلوس الإمام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسة بين يديه وموضع سجوده، وكذا مرور المار في أي موضع يكون من المسجد بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده، وإن كان المسجد كبيراً بمنزلة الجامع قال بعضهم: هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الأماكن. وقال بعضهم: هو بمنزلة الصحراء ا هـ. وبهذا علم أن ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع أن بقاع المسجد في ذلك كله على السواء إنما هو في المسجد الصغير، ورجح في فتح القدير أنه لا فرق بين المسجد وغيره فإن المؤثم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الأحكام لا يستلزم تغيير الأمر الحسي من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريباً ا هـ. فحاصل المذهب على الصحيح أن الموضع الذي يكره المرور فيه هو أمام المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير أو في الصحراء أو أسفل من الدكان أمام المصلي لو كان يصلي عليها بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاءه. قال في النهاية:

أيضاً: وينبغي أن يدخل فيه الدار والبيت قوله: **(ولم يفصل الخ)** هذا أيضاً من كلام الذخيرة ولكن ذكره في الفصل الرابع عند ذكر مسائل السجود.

قوله: **(ورجح في فتح القدير أنه لا فرق بين المسجد وغيره)** أي في أنه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فإنه قال: والذي يظهر ترجح ما اختاره في النهاية من مختار فخر الإسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فإن المؤثم المرور الخ. وظاهره أنه لا فرق بين المسجد الكبير والصغير أيضاً في أن كلاً منهما كالصحراء قوله: **(في حق بعض الأحكام)** أي كاستقبال وجه المصلي على ما مر في عبارة الذخيرة وكعدم جعل الفاصل بقدر الصفين مانعاً من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فإنه مانع كما في الصحراء قوله: **(فيجعل البعيد قريباً)** تفريع على قوله «تغيير» أي لا يستلزم تغيير الأمر الحسي وهو المرور من بعيد بأن يجعل ذلك البعيد قريباً أي بأن يجعل في حكم المرور بين يدي المصلي قوله: **(أو أسفل من الدكان أمام المصلي)** الظاهر أن هذا مصور في غير ما مر من المسجد الصغير أو الكبير أو الصحراء بأن يكون في بيت أو نحوه وإلا فلا فائدة لذكره لأنه في المسجد الصغير قد ذكر أنه يكره المرور بين يديه أي ما بينه وبين حائط القبلة كما مر، وفي الكبير والصحراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا. ويمكن أن يتصور في المسجد الصغير أيضاً فإن حكمه كالبيت، ويكون فائدة ذكره وإن دخل تحت قوله «أمام المصلي» دفع توهم أن الدكان حائل هذا، وما في منح الغفار من تخصيص الإثم بالمرور إذا كان المصلي على الدكان برواية فخر الإسلام دون رواية فخر الإسلام دون رواية شمس الأئمة مخالف لما مر فإن ظاهره الاتفاق عليه حيث

....

إنما شرط هذا فإنه لو صلى على الدكان والدكان مثل قامة الرجل وهو سترة فلا يأثم المار وكذا السطح والسرير وكل مرتفع، ومن مشايخنا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط، لأنه لو كان كذلك لما كره مرور الراكب. وإن استتر بظهر إنسان جالس كان سترة، وإن كان قائماً اختلفوا فيه، وإن استتر بدابة فلا بأس به وقالوا: حيلة الراكب إذا أراد أن يمر ينزل فيصير وراء الدابة ويمر افتصير الدابة سترة ولا يأثم. وكذا لو مر رجلان متحاذيان وإن كراهة المرور وإثمه يلحق الذي يلي المصلي ا هـ. الرابع أنه ينبغي لمن يصلي في الصحراء أن يتخذ أمامه سترة لما رواه الحاكم وأحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ «إذا صلى أحدكم فليصل إلى سترة ولا يدع أحداً يمر بين يديه»[1] وفي الصحيحين عن ابن عمر أيضاً: كان النبي ﷺ إذا خرج يوم العيد أمر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلي إليها والناس وراءه، وكان يفعل ذلك في السفر. وفي منية المصلي: وتكره الصلاة في الصحراء من غير سترة إذا خاف المرور بين يديه. وينبغي أن تكون كراهة تحريم لمخالفة الأمر المذكور لكن في البدائع: والمستحب لمن يصلي في الصحراء أن ينصب شيئاً ويستتر فأفاد أن الكراهة تنزيهية فحينئذ كان الأمر للندب لكنه يحتاج إلى صارف عن الحقيقة.

قال العلامة الحلبي في شرح المنية: إنما قيد بقوله «في الصحراء» لأنها المحل الذي يقع فيه المرور غالباً وإلا فالظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور أي موضع كان. الخامس أن المستحب أن يكون مقدارها ذراعاً فصاعداً لحديث مسلم عن

أورد والمسألة نقضاً على ما اختاره شمس الأئمة، وقد صرح بالاتفاق على الكراهة في فتح القدير فتنبه قوله: **(بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاءه)** أي أعضاء المصلي كلها كما قال بعضهم، أو أكثرها كما قال آخرون كما في الكرماني وفيه إشعار بأنه لو حاذى أقلها أو نصفها لم يكره. وفي الزاد أنه يكره إذا حاذى نصفه الأسفل النصف الأعلى من المصلي كما إذا كان المار على فرس. كذا في القهستاني. وفيه أيضاً: الدكان الموضع المرتفع كالسطح والسرير وهو بالضم والتشديد في الأصل فارسي معرب كما في الصحاح، أو عربي من دكنت المتاع إذا نضدت بعضه فوق بعض كما في المقاييس ا هـ. قوله: **(لكنه يحتاج إلى صارف عن الحقيقة)** قال في الشرنبلالية قلت: الصارف ما رواه أبو داود عن الفضل والعباس: رأينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بادية لنا يصلي في صحراء ليس بين يديه سترة. ولأحمد وابن عباس: صلى في فضاء ليس بين يديه شيء ا هـ. كذا بخط شيخنا ا هـ.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ٩٠. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٠٦. الترمذي في كتاب المواقيت باب ١٢٣. النسائي في كتاب القبلة باب ٥. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ٣٩. الموطأ في كتاب السفر حديث ٤٢. أحمد في مسنده (٤/ ٢).

....

عائشة سئل رسول الله ﷺ عن سترة المصلي فقال: بقدر مؤخرة الرحل. ومُؤْخِرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الخاء المعجمة العود الذي في آخر الرحل من كور البعير، وفسرها عطاء بأنها ذراع فما فوقه كما أخرجه أبو داود. السادس اختلفوا في مقدار غلظها ففي الهداية: وينبغي أن تكون في غلظ الأصبع لأن ما دونه لا يبدو للناظر وكأن مستنده ما رواه الحاكم مرفوعاً «استتروا في صلاتكم ولو بسهم» ويشكل عليه ما رواه الحاكم عن أبي هريرة مرفوعاً «يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة» ولهذا جعل بيان الغلظ في البدائع قولاً ضعيفاً وأنه لا اعتبار بالعرض وظاهره أنه المذهب. السابع أن من السنة غرزها إن أمكن. الثامن أن في استنان وضعها عند تعذر غرزها اختلافاً فاختار في الهداية أنه لا عبرة بالإلقاء، وعزاه في غاية البيان إلي أبي حنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم قاضيخان في شرح الجامع الصغير معللاً بأنه لا يفيد المقصود. وقيل: يسن الإلقاء ونقله القدوري عن أبي يوسف، ثم قيل يضعه طولاً لا عرضاً ليكون على مثال الغرز. التاسع أن السنة القرب منها لحديث أبي داود مرفوعاً «إذا صلى أحدكم فليصل إلى سترة وليدن منها»[1] وذكر العلامة الحلبي أن السنة أن لا يزيد ما بينه وبينها على ثلاثة أذرع. العاشر أن السنة أن يجعلها على أحد حاجبيه لحديث أبي داود عن المقداد بن الأسود قال: ما رأيت رسول الله ﷺ يصلي إلى عود أو شجرة إلا جعله على حاجبه الأيمن أو الأيسر ولا يصمد إليه صمداً. أي لا يقابله مستوياً مستقيماً بل كان يميل عنه. كذا في المغرب. الحادي عشر أن سترة الإمام تجزيء عن أصحابه كما هو ظاهر الأحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترته ﷺ. وقد اختلف العلماء في أن سترة الإمام هل هي بنفسها سترة للقوم وله أو هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه، فظاهر كلام أئمتنا الأول ولهذا قال في الهداية: وسترة الإمام سترة للقوم. الثاني عشر أنه لا بأس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من مروره وراء السترة ولم ينكر عليه. الثالث عشر أنه إذا لم يجد ما يتخذه سترة فهل ينوب الخط بين يديه منابها ففيه روايتان: الأولى أنه ليس بمسنون ومشى عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لأنه لا يحصل المقصود به إذ لا يظهر من بعيد، والثانية عن محمد أنه يخط لحديث أبي داود «فإن لم يكن معه عصا فليخط خطاً» وأجاب عنه في البدائع بأنه شاذ فيما تعم به البلوى وصرح النووي بضعفه وتعقب بتصحيح أحمد وابن حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة الحلبي وجزم به المحقق في فتح القدير وقال: إن السنة

---

(١) المصدر السابق.

....

أولى بالاتباع مع أنه يظهر في الجملة إذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر. الرابع عشر في بيان كيفيته، فمنهم من قال يخط بين يديه عرضاً مثل الهلال، ومنهم من قال يخطه بين يديه طولاً، وذكر النووي أنه المختار ليصير شبه ظل السترة. الخامس عشر درء المار بين يديه قالوا: ويدرؤه إن لم يكن سترة أو مر بينه وبينها للأحاديث الواردة، وهو بالإشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالتسبيح، وزاد الولوالجي أنه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن، وينبغي أن يكون محله في الصلاة الجهرية فيما يجهر فيه منها. وفي الهداية: ويكره الجمع بين التسبيح والإشارة لأن بأحدهما كفاية. قالوا: هذا في حق الرجال، أما النساء فإنهن يصفقن للحديث. وكيفيته أن تضرب بظهور أصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى ولأن في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح. كذا في غاية البيان. السادس عشر أن ترك الدرء أفضل لما في البدائع. ومن المشايخ من قال: إن الدرء رخصة والأفضل أن لا يدرأ لأنه ليس من أعمال الصلاة، وكذا رواه الماتريدي عن أبي حنيفة. والأمر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة كالأمر بقتل الأسودين ا هـ. وذكر الشارح عن السرخسي أن الأمر بالمقاتلة محمول على الابتداء حين كان العمل فيها مباحاً، وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف. السابع عشر أنه لا بأس بترك السترة إذا أمن المرور ولم يواجه الطريق لأن اتخاذ السترة للحاجب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار. روي عن محمد أنه تركه في طريق الحجاز غير مرة. وقال العلامة الحلبي: ويظهر أن الأولى اتخاذها في هذا الحال وإن لم يكره الترك لمقصود آخر وهو كف بصره عما وراءها وجمع خاطره بربط الخيال بها ا هـ. وقيدوا بقولهم «ولم يواجه الطريق» لأن الصلاة في الطريق أي في طريق العامة مكروهة، وعلله في

قوله: **(وينبغي أن يكون محله في الصلاة الجهرية الخ)** قال في الشرنبلالية: فيه تأمل لأن الجهرية العلم حاصل بها ا هـ. وفيه أن المقصود من درء المار منعه عن المرور لا إعلام أنه في الصلاة لأنه قد يكون مع علم المار أنه في الصلاة والمراد دفع الصوت زيادة على ما كان يجهر به، وبذلك يحصل المقصود من الدرء كما لا يخفى. وأما السرية ففي الجهر بها ترك الإسرار وفي شرح الشيخ اسمعيل وفيه أنه إذا كان لهذا القصد وقلنا بجوازه باليد وغيرها يمكن القول به في السرية بل هو الظاهر في التنبيه من إطلاق عبارة الولوالجي. نعم لو قيل في حق المنفرد فقط للوجوب في حق الإمام على ما مر لأمكن فليتأمل ا هـ. أي لوجوب الجهر في حق الإمام وكأنه حمل الجهر على أصله فخصه بالمنفرد أي إذا كان يسر لجوازه له دون الإمام، وقد علمت أن المراد زيادة الرفع بالجهر فيعم الإمام والمنفرد إذا كانا يجهران. والحاصل أن الظاهر إبقاء كلام الولوالجي على إطلاقه وشموله للإمام والمنفرد في السرية والجهرية إذ لا فرق بين الجهر بالقراءة أو بالتسبيح على أن القليل من الجهر في موضع المخافتة عفو كما في شرح النية قوله: **(لأن الصلاة في الطريق)** أي المفهومة بالأولى من قوله

بثوبه وبدنه وقلب الحصا إلا للسجود مرة وفرقعة الأصابع والتخصر والالتفات

المحيط بما يفيد أنها كراهة تحريم بقوله: لأن فيه منع الناس عن المرور والطريق حق الناس أعد للمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس به حق الشغل. وإذا ابتلي بين الصلاة في الطريق وبين أرض غيره، فإن كانت مزروعة فالأفضل أن يصلي في الطريق لأن له حقاً في الطريق ولا حق له في الأرض، وإن تكن مزروعة وإن كانت لمسلم يصلي فيها فإن الظاهر أنه يرضى به لأنه إذا بلغه يسر بذلك لأنه أحرز أجراً من غير اكتساب منه وفي الطريق لا إذن لأن الطريق حق المسلم والكافر وإن كانت لكافر يصلي على الطريق لأنه لا يرضى به ا هـ.

قوله: **(وكره عبثه بثوبه وبدنه)** شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفسدات لأن كلاً منهما من العوارض إلا أنه قدم المفسد لقوته. والمكروه في هذا الباب نوعان: أحدهما ما كره تحريماً وهو المحمل عند إطلاقهم الكراهة كما ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر أنه في رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت فإن الواجب يثبت بالأمر الظني الثبوت. ثانيهما المكروه تنزيهاً ومرجعه إلى ما تركه أولى وكثيراً ما يطلقونه كما ذكره العلامة الحلبي في مسألة مسح العرق فحينئذ إذا ذكروا مكروهاً فلا بد من النظر في دليله، فإن كان نهياً ظنياً يحكم بكراهة التحريم إلا لصارف للنهي عن التحريم إلى الندب، فإن لم يكن الدليل نهياً بل كان مفيداً للترك الغير الجازم فهي تنزيهية. واختلف في تفسير العبث فذكر الكردري أنه فعل فيه غرض ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه أصلاً،

ولم يواجه الطريق فإن كراهة السترة عند مواجهته لما فيه من منع العامة عن المرور يفيد كراهة الصلاة فيه بالأولى تأمل. أو المراد أن التقييد بالمواجهة حيث لم يقولوا ولم يصل في الطريق لأن الصلاة في الطريق مكروهة وهذا أظهر قوله: **(ومرجعه إلى ما تركه أولى)** وهو المراد من قولهم أيضاً لا بأس كما يأتي قريباً، وانظر ما سنذكره بعد كراس قبيل الفصل الآتي قوله: **(والمذكور في شرح الهداية الخ)** ظاهره أن الثاني مخالف لما ذكره الكردري وفي الحواشي السعدية فيه أن الكلام في العبث شرعاً، والظاهر أن كلامهما متحد والنفي في التعريف الثاني داخل على القيد والصحة لكونه شرعياً فتأمل.

قوله: **(كيلا يبقى صورة)** يعني حكاية صورة الألية كذا في الحواشي السعدية قوله: **(وتعقبه)** أي تعقب ما في النهاية من قوله إن كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بأن يأتي به قوله: **(فكون نفض الثوب من التراب الخ)** ليس من كلام النهاية دعوى أن نفض الثوب من التراب عملاً مفيداً ولا أنه لا بأس به ولعله فهمه من الحديث السابق، ولكن قد علمت بما قدمنا عن السعدية أنه ليس المراد نفضه من التراب بل لإزالة صورة الألية لالتصاق الثوب بها قوله: **(ووفق بينهما)** أي بين القول بأنه لا بأس بالمسح وبين القول بكراهته وفيه بحث لأن حمل المسح على ما لم تدع إليه حاجة يجعله من العبث في الصلاة الذي هو مكروه تحريماً كما سيأتي، فحمل الكراهة على التنزيهية مخالف لذلك،

....

والمذكور في شرح الهداية وغيرها أن العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية: وحاصله أن كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بأن يأتي به، أصله ما روي أن النبي ﷺ عرق في صلاة فسلت العرق عن جبينه أي مسحه لأنه كان يؤذيه فكان مفيداً. وفي زمن الصيف كان إذا قام من السجود نفض ثوبه يمنة أو يسرة لأنه كان مفيداً كيلا يبقى صورة، فأما ما ليس بمفيد فهو العبث اهـ. وتعقبه العلامة الحلبي بأنه إذا كان يكره رفع الثوب كيلا يتترب وأنه قد وقع الخلاف في أنه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة وأنه قد وقع الندب إلى تتريب الوجه في السجود فضلاً عن الثوب فكون نقض الثوب عن التراب عملاً مفيداً وأنه لا بأس به مطلقاً فيه نظر ظاهر، وأما أنه لا بأس بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الخانية وغيرها. وفي منية المصلي: ويكره أن يمسح عرقه أو التراب عن جبهته في أثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام، ووفق بينهما بأن المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدعه حاجة إلى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية فحينئذ لا منافاة بينها وبين قولهم لا بأس لأن تركه أولى، ويحمل فعله ﷺ إن ثبت على أن به حاجة إلى مسحه أو بياناً للجواز ا هـ. وفي الخانية: ولا بأس بأن يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله إذا كان يضره ذلك ويشغله عن الصلاة، وإذا كان لا يضره ذلك يكره في وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام ا هـ. وصححه في المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العبث يدل على أن الحك بيده في بدنه إنما يكون عبثاً إذا كان لغير حاجة، أما إذا أكله شيء في بدنه ضره وأشغله فلا بأس بحكه ولا يكون من العبث. ثم ذكر الشارحون أنهم إنما قدموا مسألة العبث لأنها كلية وغيرها نوعية لأن تقليب الحصى والفرقعة والتخصر من أنواع العبث والكلي مقدم على النوعي. وتعقبه في العناية بأن العبث بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصى وغيره بل إنما قدموه لأنه أكثر وقوعاً ا هـ. وقد يقال: إن الشامل للتقليب وغيره العبث بالبدن ولا يتم ما قاله إلا لو اقتصروا على العبث بالثوب. ثم إن كراهة العبث تحريمية لما أخرجه القضاعي في مسند الشهاب مرسلاً عن يحيى بن أبي كثير عن النبي ﷺ «إن الله كره لكم ثلاثاً العبث في الصلاة والرفث في الصيام والضحك في المقابر» وعلله في الهداية بأن العبث خارج الصلاة حرام فما ظنك في الصلاة ا هـ. وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه في غاية البيان بأنه إذا كان حراماً ينبغي أن يكون مفسداً كالقهقهة،

وحمل فعله ﷺ على أنه بيان للجواز مبني على ما قاله وإلا فدعوى الجواز في المكروه تحريماً ممنوعة. قلت: وينبغي التوفيق بحمل القول الأول على ما إذا دعت إلى مسحه حاجة ويكون تركه حينئذ أولى على نحو ما يأتي في قلت الحصى، وحمل الثاني على ما إذا لم تدع إليه حاجة فليتأمل.

قوله: **(بعد الفراغ من الصلاة)** لأن فيه إزالة الأذى عن نفسه فلا بأس به بل يستحب كما في الذخيرة، وإنما كره إذا كان في وسط الصلاة وكان لا يضره لأنه لا يفيد لأنه يسجد بعده بخلاف

....

وأجاب بأن فساد القهقهة لا باعتبار حرمتها بل باعتبار أنها تنقض الطهارة وهي شرط ولهذا لا يفسدها النظر إلى الأجنبية وإن كان حراماً إلا إذا كثر العبث فحينئذ يفسدها لكونه عملاً كثيراً. وفي الغاية للسروجي قوله «ولأن العبث خارج الصلاة حرام» فيه نظر لأن العبث خارجها بثوبه أو بدنه خلاف الأولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه في الصلاة ا هـ.

قوله: **(وقلب الحصى إلا للسجود مرة)** أي كره قلبه لغير ضرورة لما أخرج في الكتب الستة عن معيقيب أنه ﷺ قال «لا تمسح الحصى وأنت تصلي فإن كنت لا بد فاعلاً فواحدة»[١] وعن أبي ذر أنه قال: سألت خليلي عن كل شيء حتى سألته عن تسوية الحصى في الصلاة فقال: يا أبا ذر مرة أو ذر. ولأنه نوع عبث، أما إذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لأن فيه إصلاح صلاته. كذا في الهداية. يعني فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعاً وهو يفيد أن تسويته مرة لهذا الغرض أولى من تركها. وصرح في البدائع بأن التسوية مرة رخصة وأن الترك أولى لأنه أقرب إلى الخشوع. وفي النهاية والخلاصة: إن الترك أحب إلي مستدلاً في النهاية بما ورد عن رسول الله ﷺ في بعض الروايات «وإن تركتها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء الحدقة تكون لك»[٢] اهـ. فالحاصل أن التسوية لغرض صحيح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان، فبالنظر إلى أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المسنون كانت التسوية عزيمة، وبالنظر إلى أن تركها أقرب إلى الخشوع كان تركها عزيمة، والظاهر من الأحاديث الثاني ويرجحه أن الحكم إذا تردد بين سنة وَبدعة كان ترك البدعة راجحاً على فعل السنة مع أنه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلاة وتقييد المصنف بالمرة هو ظاهر الرواية والزيادة عليها مكروهة، وقيل يسويها مرتين. ذكره في منية المصلي قوله: **(وفرقعة الأصابع)** وهو غمزها أو مدها حتى تصوت. ونقل في الدراية الإجماع على كراهتها فيها، ومن السنة ما رواه ابن ماجه مرفوعاً «لا تفرقع أصابعك وأنت تصلي»[٣] لكنه معلول بالحارث. وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه «الضاحك في الصلاة والملتفت و المفرقع أصابعه بمنزلة واحدة»[٤] ولعل

المسألة الأخيرة قوله: **(يعني فيه)** أي يعني صاحب الهداية بقوله لأن فيه إصلاح صلاته أن فيه أي في ذلك الفعل تحصيل السجود التام وهو المراد من قوله «لا يمكنه السجود عليه» لأنه لو كان المراد نفي أصل الإمكان لكانت التسوية واجبة ولو بأكثر من مرة قوله: **(بين سنة وبدعة)** قيد بالسنة لأن ما

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٧١.

(٢) رواه أحمد في مسنده (٣/ ٣٠٠، ٣٢٨، ٣٨٤، ٣٩٣).

(٣) رواه ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ٤٢ بلفظ «لا تفقع».

(٤) رواه أحمد في مسنده (٣/ ٤٣٨).

....

المراد التساوي في المعصية وإلا فالضحك مبطل لها. وينبغي أن تكون كراهة الفرقعة تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولأنها من أفراد العبث بخلاف الفرقعة خارج الصلاة لغير حاجة ولو لإراحة المفاصل فإنها تنزيهية على القول بالكراهة كما في المجتبي أنه كرهها كثير من الناس لأنها من الشيطان بالحديث اهـ. لكن لما لم يكن فيها خارجها نهي لم تكن تحريمية كما أسلفناه قريباً، والحق في المجتبي المنتظر للصلاة والماشي إليها بمن في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثاً أنه نهى أن يفرقع الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة. وفي رواية وهو يمشي إليها. وأشار المصنف إلى كراهة تشبيك الأصابع وهو أن يدخل إحدى أصابع يديه بين أصابع الأخرى في الصلاة كما صرح به في المحيط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما مرفوعاً «إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه ثم خرج عامداً إلى المسجد فلا يشبك بين يديه فإنه في الصلاة»[1] ونقل في الدراية إجماع العلماء على كراهته فيها. ثم يظهر أيضاً أنها تحريمية للنهي المذكور وظاهره الكراهة أيضاً حالة السعي إلى الصلاة فإذا كان منتظراً لها بالأولى. وذكر العلامة الحلبي أنه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لمشايخنا، والظاهر أنه في غير هذين الموضعين لا للعبث ليس بمكروه ولو لإراحة الأصابع وإن كان على سبيل العبث يكره تنزيهاً اهـ. وقد قدمنا عن الهداية أن العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي أن يكون العبث خارجها لغير حاجة كذلك قوله: **(والتخصر)** وهو وضع اليد على الخاصرة وهي ما فوق الطفطفة والشراسيف ـ كذا في المغرب ـ لنهيه ﷺ عنه كما في سنن أبي داود. وهذا التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسراً هكذا عن ابن عمر كما في السنن. وحكمته أنه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه. قال ابن حبان: يعني فعل اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لا أن لهم راحة في النار أو أنه فعل المتكبرين ولا يليق بالصلاة، أو أنه فعل الشيطان حتى قيل إنَّ إبليس اهبط من الجنة لذلك فلهذا قال في المبسوط والمجتبى: ويكره التخصر خارج الصلاة أيضاً. والذي يظهر أنها تحريمية فيها للنهي المذكور. وقد فسر التخصر بغير هذا أيضاً منها أن يتوكأ في الصلاة

تردد بين واجب وبدعة يأتي به احتياطاً كما سيذكره عند قوله «وقنت في ثالثته قبل الركوع».

قوله: **(ولولا راحة المفاصل)** المتبادر أنه تعميم للحاجة وأصرح مما هنا ما في شرح المقدسي حيث قال: إلا لغرض كإراحة المفاصل ويقرب منه ما يأتي قريباً عن الحلبي قوله: **(وقد قدمنا عن الهداية الخ)** قال في النهر: وأنت قد علمت أن ما في الهداية غير مسلم اهـ. أي بما مر عن غاية

---

(١) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ١٦٧. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٥٠. أحمد في مسنده (٣/ ٤٣) (٤/ ٢٤١ ـ ٢٤٤).

....

على عصا، ومنها أن يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين، ومنها أن يختصرها فيقرأ آخرها، ومنها أن يحذف آية السجدة، ومنها أن يختصر صلاته فلا يتم حدودها، ولا شك في كراهة الاتكاء في الفرض لغير ضرورة كما صرحوا به لا في النفل على الأصح كما في المجتبي، وأما الاختصار في القراءة فإن أخل بواجب بأن نقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان مكروهاً كراهة تحريم لترك بعض الواجب إلا فلا. وقد صرح أصحاب الفتاوى بأن الصحيح أنه لا تكره القراءة من آخر السورة وقد صرحوا بكراهة قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها، وأما اختصار الصلاة بحيث لا يتم حدودها فإن لزم منه ترك واجب كره تحريماً وإن أخل بسنة كره تنزيهاً. هذا ما تقتضيه القواعد والله سبحانه الموفق للصواب.

قوله **(والالتفات)** لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الالتفات في الصلاة فقال: هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد. وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي ﷺ «إياك والالتفات في الصلاة فإن الالتفات في الصلاة هلكة، فإن كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة»[٢]. ثم المذكور في عامة الكتب لأن الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة، وممن صرح به صاحب البدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبي والكافي وشرح المجمع، وقيده في الغاية بأن يكون لغير عذر، أما تحويل الوجه لعذر فغير مكروه. وينبغي أن تكون تحريمية كما هو ظاهر الأحاديث قالوا: وإنما كره لغير عذر لأنه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحرف عنها بجميع بدنه فسدت، فإن انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فإنه مكروه لأن كثيره مفسد ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث «يختلسها الشيطان من صلاة العبد» فإنه سماها صلاة معه. وإنما لم يكره للعذر لحديث مسلم عن جابر: اشتكى رسول الله ﷺ فصلينا وراءه وهو قاعد فالتفت إلينا فرآنا قياماً فأشار إلينا فقعدنا. وقد صرحوا بأن التفات البصر يمنة ويسرة من غير تحويل الوجه أصلاً غير مكروه مطلقاً والأولى تركه لغير حاجة، والظاهر أن فعله عليه السلام إياه كان لحاجة تفقد أحوال المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز وإلا فهو كان ينظر من خلفه كما ينظر أمامه كما في الصحيحين. وقد خالف صاحب

السروجي قوله: **(وهي ما فوق الطفطفة والشراسيف)** الطفطفة أطراف الخاصرة، والشراسيف أطراف الضلع الذي يشرف على البطن نهاية عن المغرب.

قوله: **(والأولى تركه لغير حاجة)** أي فيكون مكروهاً تنزيهاً كما هو مرجع خلاف الأولى كما مر وبه صرح في النهر، وفي الزيلعي وشرح الملتقى للباقاني أنه مباح لأنه ﷺ كان يلاحظ أصحابه

---

(٢) رواه الترمذي في كتاب الجمعة باب ٥٩.

....

الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسداً وعبارته: ولو حول المصلي وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت. وكذا في الخانية وجعل فيها الالتفات المكروه أن يحول بعض وجهه عن القبلة والأشبه ما في عامة الكتب من أن الالتفات المكروه أعم من تحويل جميع الوجه أو بعضه. وذكر في منية المصلي أن كراهة الالتفات بالوجه فيما إذا استقبل من ساعته يعني فلو لم يستقبل من ساعته فسدت وكأنه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما إذا لم يستقبل من ساعته، وحمل ما في العامة على ما إذا استقبل من ساعته وكأنه ناظر إلى أنه إذا لم يستقبل من ساعته صار عملاً كثيراً فأفسدها، وإذا استقبل من ساعته كان عملاً قليلاً فكره وهو بعيد فإن الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيراً وإنما كثيره تحويل صدره، وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر. ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية المصلي لتصريحهم كما سبق بأنه لو ظن أنه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم أنه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل، ومقتضى القواعد المذهبية اشتراط أن يؤدي ركناً وهو مستدبر لما صرحوا به من أن انكشاف العورة إنما يفسدها إذا لم يستتر من ساعته حتى أدى ركناً أما إذا سترها قبل أداء الركن فلا، فكذا استقبال القبلة بجامع الشرطية والمكث قدر أداء الركن فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد؛ فأبو يوسف لا يجعله كأداء الركن، ومحمد جعله كما عرف. وذكر الشارح أنه يكره رفع بصره إلى السماء لقوله عليه السلام «ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة، لينتهن أو لتخطفن أبصارهم»[1] وفي التجنيس: ويكره أن يميل أصابع يديه ورجليه عن القبلة لأنه مأمور بتوجيهها قال عليه السلام «فليوجه من أعضائه إلى القبلة ما استطاع».

في صلاته بموق عينيه ولعل المراد عند عدم الحاجة فلا ينافي ما هنا قوله: **(وكأنه جمع الخ)** قال في النهر: فيه بحث اهـ. وفي شرح نظم الكنز للعلامة المقدسي: لكن ظهر لي والله سبحانه وتعالى أعلم أن مراد الخلاصة بتحويل الوجه المفسد تحويل جميعه عن القبلة وذلك يلزم منه تحويل الصدر لأن الوجه ليس بمستوٍ بل فيه استدارة فإذا حول عن القبلة بأن أزيل بعضه عن مسامتتها كالجانب الأيمن منه بقي الجانب الأيسر منه مسامتاً فلا تفسد، فإذا حول الجميع كان الصدر أيضاً محولاً فتفسد الصلاة ولهذا قالوا في باب استقبال القبلة: لا تفسد إلا بتحوله من المشارق إلى المغارب فليتأمل اهـ. قلت: ويشعر بذلك جعل الخانية الالتفات المكروه أن يحول بعض وجهه ولعل هذا مراد النهر بالبحث فيما قاله المؤلف قوله: **(ومقتضى القواعد المذهبية الخ)** كأنه لم ير فيه نقلاً صريحاً وقد رأيت في الحاوي

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٩٢. مسلم في كتاب الصلاة حديث ١١٨. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٦٣. النسائي في كتاب السهو باب ٩. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ٦٨. أحمد في مسنده (٢/ ٢٢٣) (٣/ ١٠٩، ١١٢).

والإقعاء وافتراش ذراعيه ورد السلام بيده والتربع بلا عذر وعقص شعره وكف ثوبه

قوله **(والإقعاء)** لنهيه ﷺ عن عقبة الشيطان كما في الصحيحين وهو الإقعاء ولما في مسند أحمد عن أبي هريرة: نهاني رسول الله ﷺ عن ثلاثة: عن نقرة كنقرة الديك وإقعاء كإقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب. شبه من يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيهما بالديك الذي يلتقط الحبة كما في النهاية، وهي كراهة تحريم للنهي المذكور كما أسلفناه من الأصل. ثم اختلفوا في الإقعاء المذكور في الحديث. فصحح صاحب الهداية وعامتهم أنه أن يضع أليتيه على الأرض وينصب ركبتيه نصباً كما هو قول الطحاوي. وزاد كثير ويضع يديه على الأرض، وزاد بعضهم أن يضم ركبتيه إلى صدره لأن إقعاء الكلب يكون بهذه الصفة إلا أن إقعاء الكلب يكون في نصب اليدين وإقعاء الآدمي في نصب الركبتين إلى صدره. وذهب الكرخي إلى أنه أن ينصب قدميه ويقعد على عقبيه واضعاً يديه على الأرض وهو عقب الشيطان الذي نهى عنه في الحديث والكل مكروه لأن فيه ترك الجلسة المسنونة. كذا في البدائع وغاية البيان والمجتبى. زاد في فتح القدير أن قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لا أن ما قاله الكرخي غير مكروه بل يكره ذلك أيضاً اهـ. والعُقْبة بضم العين وسكون القاف، والعَقِب بفتح العين وكسر القاف بمعنى الإقعاء. كذا في المغرب. وفي فتح القدير: وأما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الإقعاء على القدمين فقال: هي السنة. فقلت: إنا نراه جفاء بالرجل. فقال: بل هي سنة نبيك ﷺ. وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير أنهم كانوا يقعون فالجواب المحقق عنه أن الإقعاء على ضربين: أحدهما مستحب أن يضع أليتيه على عقبيه وركبتاه في الأرض وهو المروي عن العبادلة، والنهي أن يضع أليتيه ويديه على الأرض وينصب ساقيه اهـ. وهو مخالف لما ذكره هو وغيره أن الإقعاء بنوعيه مكروه، والحق أن هذا الجواب ليس لأئمتنا وإنما هو جواب البيهقي والنووي وغيرهما بناء على أن مستحب عند الشافعي لأنك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه. ويمكن الجواب عنه

القدسي ما ظاهره ذلك حيث قال في مفسدات الصلاة: وكذا استدبار القبلة وانكشاف العورة مقدار أداء ركن من غير عذر قوله: **(وهو عقب الشيطان الخ)** أي الإقعاء على التفسير الثاني الذي قاله الكرخي هو المراد بعقب الشيطان المنهي عنه في الحديث الآخر، وهذا موافق لما سيأتي عن المغرب لكن نقل العلامة قاسم في فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الأثير أن عقبة الشيطان أن يجلس على قدميه بين السجدتين اهـ. مع أن الإقعاء مكروه في التشهدين أيضاً. قال العلامة قاسم: من غير خلاف نعلمه بين أصحاب المذاهب نص على كراهته من علمائنا الكرخي في المختصر اهـ فليتأمل. قوله: **(والحق أن هذا الجواب ليس لأئمتنا الخ)** يؤيده ما قاله العلامة قاسم في فتاواه، وأما نصب القدمين والجلوس على العقبين فمكروه في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه إلا ما ذكره الشيخ محي الدين النووي عن الشافعي في قول له إنه يستحب الجلوس بين السجدتين بهذه الصفة. قال محمد رحمه الله في

....

إما بحمله على حالة العذر إن ثبت في بعض رواياته أنه كان في الصلاة أو بحمله على كونه خارج الصلاة إن لم يثبت، أو لأن المانع والمبيح إذا تعارضا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع. وقد فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالإقعاء عند الكرخي فكان مانعاً، وينبغي أن تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع المتفق على كراهته قوله **(وافترش ذراعيه)** لما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها: وكان - يعني النبي ﷺ - ينهى أن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع. وافتراشهما إلقاؤهما على الأرض كما في المغرب. قيل: وإنما نهى عن ذلك لأنها صفة الكسلان والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب، والظاهر أنها

موطائه: لا ينبغي أن يجلس على عقبيه بين السجدتين ولكنه يجلس بينهما كجلوسه في صلاته وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، وذكره الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله. قوله: **(أما بحمله على حالة العذر)** ينافيه قوله بل هي سنة نبيك ﷺ، وكذا قال العلامة المقدسي وحمله على حالة العذر بعيد لقوله هو سنة نبيك ﷺ فليتأمل اهـ. قوله: **(أوبحمله على كونه خارج الصلاة)** جزم به الشيخ إبراهيم الحلبي في شرحه على المنية حيث قال بعد نقله كلام الفتح: وهو محمول على خارج الصلاة فإن ما ذكر من الحديثين ليس فيه ما يدل على أن المراد القعود في الصلاة وإلا فوضع الأليتين على العقبين في الصلاة مكروه أيضاً لمخالفة الجلوس المسنون وهو افتراش الرجل اليسرى، ولكن يفهم حينئذ أن الإقعاء بنصب الركبتين مكروه خارج الصلاة أيضاً ولا بعد فيه لأنه جلوس الجفاة بخلاف الإحتباء إذ ليس فيه كراهة خارج الصلاة، والفرق بين الإحتباء والإقعاء أن الإحتباء يكون بشد الركبتين إلى الظهر عند نصبهما بيديه أو بثوب أو غيره وهو أكثر جلوس أشراف العرب اهـ. قوله: **(فكان مانعاً)** أي فيترجح على ما رواه مسلم والبيهقي مما يفيد إباحته ولكن لا يخفى عليك أن كون المراد من الإقعاء هو الإقعاء على ما ذهب إليه الكرخي مخالفاً لما مر من أن الصحيح أن المراد به الإقعاء بالمعنى الأول فلم يكن المراد من الإقعاء في حديث أبي هريرة هو المراد من حديث عقب الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح. قلت: ولو أسقط قوله «وقد فسر صاحب المغرب الخ» لاستقام الجواب من غير إيهام لأن المراد بالمبيح ما مر عن مسلم والبيهقي وبالمانع حديث النهي عن عقب الشيطان فيكون مرجحاً على المبيح من غير توقف على أن يكون المراد من عقب الشيطان هو الإقعاء عند الكرخي فتدبر. قوله: **(وينبغي الخ)** قال في النهر: وإنما كانت تنزيهية على الثاني بناء على أن هذا الفعل ليس بإقعاء وإنما الكراهة لترك الجلسة المسنونة كما علل به في البدائع، ولو فسر الإقعاء بقول الكرخي تعاكست الأحكام اهـ. قلت: لا يخفى عليك ما في هذا الكلام لأن كلاً من الفعلين يسمى إقعاء، وإنما الكلام في المراد في الحديث منهما كما مر فكان الصواب أن يقال: إنما كانت تنزيهية على الثاني بناء على أن هذا الفعل ليس بمراد في الحديث أي فلا يكون داخلاً تحت النهي وإنما كره لترك الجلسة المسنونة فتكون تنزيهية بخلاف النوع الأول فهي فيه تحريمية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة، ولو أريد بالإقعاء في الحديث الإقعاء عند الكرخي كان هو المكروه تحريماً لوجود الأمرين السابقين وكان الأول مكروهاً تنزيهاً لعدم النهي وبعد هذا فيه بحث أيضاً لأن عقب الشيطان هو الإقعاء تفسير الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد

....

تحريمية للنهي المذكور من غير صارف قوله **(ورد السلام بيده)** أي بالإشارة وقد قدمناه في بيان المفسدات فراجعه.

قوله **(والتربع بلا عذر)** لأن فيه ترك سنة القعود في الصلاة. كذا علل به في الهداية وغيرها، وما قيل في وجه الكراهة أنه جلوس الجبابرة ليس بصحيح لأنه عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع أصحابه التربع، وكذا عمر رضي الله عنه. كذا ذكره المصنف وغيره. وتعليلهم بأن فيه ترك السنة يفيد أنه مكروه تنزيهاً إذ ليس فيه نهي خاص ليكون فيه تحريماً. وقيد بكونه بلا عذر لأنه ليس بمكروه تنزيهاً مع العذر لأن الواجب يترك مع العذر فالسنة أولى. وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن عبد الله أنه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع في الصلاة إذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث السن فنهاني عبد الله بن عمر وقال: إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثني اليسرى فقلت: إنك تفعل ذلك؟ فقال: إن رجلي لا يحملاني. وعليه يحمل ما في صحيح ابن حبان عن عائشة: رأيت النبي ﷺ يصلي متربعاً. أو تعليماً للجواز. ثم الجلوس متربعاً معروف وإنما سمي بالتربع لأن صاحب هذه الجلسة قد ربع نفسه كما يربع الشيء إذا جعل أربعاً والأربع هنا الساقان والفخذان ربعها بمعنى أدخل بعضها تحت بعض قوله **(وعقص شعره)** أي عقص شعر الرأس فيها بمعنى أن يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك لما روى أصحاب الكتب الستة عنه ﷺ أنه قال «أمرت أن أسجد على سبعة وأن لا أكف شعراً ولا ثوباً»[(١)] وفي العقص كفه ما رواه مسلم عن كريب أن ابن عباس رأى عبد الله بن الحرث يصلي ورأسه معقوص من ورائه فجعل يحله فلما انصرف قال: مالك ولرأسي؟ قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول «إنما مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف»[(٢)] ولهذا قال العلماء: حكمة النهي عنه أن الشعر يسجد معه. والظاهر أن الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف، ولا فرق فيه بين أن يتعمده للصلاة أو لا وهو في اللغة جمع الشعر على الرأس، وقيل ليه وإدخال أطرافه في أصواله. كذا في المغرب. واختلف الفقهاء فيه على أقوال: فقيل أن يجمعه وسط رأسه ثم يشده، وقيل أن يلف ذوائبه حول رأسه كما يفعله النساء، وقيل أن يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو

في الإقعاء على هذا التفسير كل من الأمرين أيضاً لأن عقبة الشيطان منهي عنها أيضاً كما مر فيكون الإقعاء على تفسير الكرخي مكروهاً تحريماً، سواء كان هو المراد من حديث أبي هريرة أولا، إلا أن يوجد صارف للنهي عن التحريم إلى الندب.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ١٢٣، ١٣٧. مسلم في كتاب الصلاة حديث ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٩. النسائي في كتاب التطبيق باب ٤٠، ٤٣، ٤٥.

(٢) رواه مسلم في كتاب الصلاة حديث ٢٣٢. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٨٧. النسائي في كتاب التطبيق باب ٥٧. أحمد في مسنده (١/ ٣٠٤، ٣١٦).

وسدله والتثاؤب وتغميض عينيه وقيام الإمام لا سجوده في الطاق وانفراد الإمام على

خرقة وكل ذلك مكروه. كذا في غاية البيان. وفي الظهيرية: ويكره الاعتجار وهو لف العمامة حول رأسه وإبداء الهامة كما يفعله الشطار اهـ. وفي المحيط: ويكره الاعتجار لأنه عليه السلام نهى عنه وهو أن يكور عمامته ويترك وسط رأسه مكشوفاً كهيئة الأشرار. وقيل: أن يتنقب بعمامته فيغطي أنفه كمعجز النساء إما لأجل الحر أو البرد أو للتكبر وهو مكروه لقول ابن عباس: لا يغطي الرجل وهو يصلي اهـ. وفي المغرب: وتفسير من قال هو أن يلف العمامة على رأسه ويبدي الهامة أقرب لأنه مأخوذ من معجر المرأة وهو ثوب كالعصابة تلفه المرأة على استدارة رأسها اهـ. والمعجر على وزن منبر وعلل كراهة الاعتجار الإمام الولوالجي بأنه تشبه بأهل الكتاب قال: وهو مكروه خارج الصلاة ففيها أولى قوله **(وكف ثوبه)** للحديث السابق سواء كان من بين يديه أو من خلفه عند الانحطاط للسجود. والكف هو الضم والجمع ولأن فيه ترك سنة اليد، وذكر في المغرب عن بعضهم أن الائتزار فوق القميص من الكف اهـ. فعلى هذا يكره أن يصلي مشدود الوسط فوق القميص ونحوه أيضاً وقد صرح به في العتابية معللاً بأنه صنيع أهل الكتاب لكن في الخلاصة أنه لا يكره. كذا في شرح منية المصلي. ويدخل أيضاً في كف الثوب تشمير كميه كما في فتح القديروظاهره الإطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بأن يكون رافعاً كميه إلى المرفقين وظاهره أنه لا يكره إذا كان يرفعهما إلى ما دونهما والظاهر الإطلاق لصدق كف الثوب على الكل. وذكر في المجتبى في كراهة تشمير الكمين قولين، وذكر في القنية أن القول بإمساك الكمين أحوط ولا يخفي ما فيه. وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيته لأئمتنا في بعض الفتاوى ولم يحضرني تعيينها الآن وهو أنه يكره إن كان للصلاة لا إذا كان لأجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه كيلا يتترب كما في منية المصلي، وقيل لا بأس بصونه عن التراب كما في المجتبى.

قوله **(وسدله)** لنهيه عليه السلام عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه. يقال سدل الثوب سدلاً من باب طلب إذا أرسله من غير أن يضم جانبه. وقيل: هو أن يلقيه على رأسه ويرخيه على منكبيه وأسدل خطأ. كذا في المغرب. وذكر في البدائع أن الكرخي فسره بأن يجعل ثوبه على رأسه أو على كتفيه ويرسل أطرافه من جوانبه إذا لم يكن عليه سراويل.

قوله: **(والظاهر الإطلاق)** فيه نظر إن يكن سنده ما ذكره عن فتح القدير لأن الكمال وإن أطلق هنا قد قيد كلامه فيما بعد عند استطراد فروع ذكرها فقال: وتكره الصلاة أيضاً مع تشمير الكم عن الساعد فلا مخالفة بينه وبين الخلاصة والمنية. كذا في الشرنبلالية تأمل قوله: **(وفي مذهب مالك تفصيل الخ)** قال في النهر: المذكور في القنية أنه لو شمر كميه لعمل كان يعمله قبل الصلاة اختلفوا في الكراهة وهو ظاهر في الكراهة فيما لو شمر لها اهـ. وعبارة القنية: واختلف فيمن صلى وقد شمر كميه لعمل كان يعمله قبل الصلاة أو هيئته ذلك. وفيها أيضاً عن نجم الأئمة: وكان

....

وعن أبي حنيفة أنه يكره السدل على القميص وعلى الإزار وقال: لأنه صنيع أهل الكتاب. فإن كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع، وإن كان مع الأزار فكراهته لأجل التشبه بأهل الكتاب فهو مكروه مطلقاً، سواء كان للخيلاء أو لغيره للنهي من غير فصل اهـ. وفي فتح القدير أن السدل يصدق على أن يكون المنديل مرسلاً من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل أن يضعه عند الصلاة، ويصدق أيضاً على لبس القباء من غير إدخالَ اليدين في كميه وقد صرح بالكراهة فيه اهـ. وكذا صرح في النهاية بإدخال القباء المذكور في السدل وعزاه إلى مبسوط شيخ الإسلام والخلاصة لكن الذي في خلاصة الفتاوى: المصلي إذا كان لابساً شقة أو فرجيه ولم يدخل يديه اختلف المتأخرون في الكراهة والمختار أنه لا يكره اهـ. وظاهر ما في فتح القدير أن الشد الذي يعتاد وضعه على الكتفين إذا أرسل طرفاً على صدره وطرفاً على ظهره لا يخرج عن الكراهية فإنه عين الوضع، وظاهر كلامهم يقتضي أنه لا فرق بين أن يكون الثوب محفوظاً من الوقوع أو لا، فعلى هذا يكره في الطيلسان الذي يجعل على الرأس، وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العامة الحلبي بأن محل كراهة السدل عند عدم العذر، وأما عند العذر فلا كراهة وأنه إن كان للتكبر فهو مكروه مطلقاً. واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصحح في القنية من باب الكراهية أنه لا يكره. ومن المكروه اشتمال الصماء لما رواه أبو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ «إذا كان لأحدكم ثوبان فليصل فيهما فإن لم يكن إلا ثوب فليتزر به ولا يشتمل اشتمال اليهود»[1] اهـ. واشتمال اليهود هو الصماء وهو إدارة الثوب على الجسد من غير إخراج اليد، سمي بها لعدم منفذ يخرج يده منها كالصخرة الصماء، وفسرها في المحيط بأن يجمع طرفي ثوبه ويخرجهما تحت إحدى يديه على أحد كتفيه اهـ. وقيده في البدائع بأن لا يكون عليه سراويل. وإنما كره لأنه لا يؤمن انكشاف العورة، ومحمد رحمه الله فصل بين الاضطباغ ولبسة الصماء فقال: إنما تكره الصماء إذا لم يكن عليه إزار فإن كان عليه إزار فهو اضطباع لأن يدخل طرفي ثوبه تحت إحدى ضبعيه وهو مكروه لأنه لبس أهل الكبر اهـ.

يرسل كميه في الصلاة ويقول لأن في إمساكهما كف الثوب وأنه مكروه ثم رمز إلى مجد الأئمة وغيره أنهم كانوا يمسكون ذلك. قال رضي الله تعالى عنه: وهو الأحوط اهـ. قوله: **(والمختار أنه لا يكره)** قال الرملي: ومثله في البزازيه واختار قاضيخان وغيره أنه يكره وهو الصحيح. كذا ذكره الحلبي في شرح منية المصلي قوله: **(وصحح في القنية أنه لا يكره)** قال في النهر: أي تحريماً وإلا فمقتضى ما مر أنه يكره تنزيهاً اهـ. وما مر هو قوله لأنه صنيع أهل الكتاب. قال الشيخ إسماعيل: وفيه بحث لأن الظاهر من كلامهم أن تخصيص أهل الكتاب بفعله معتبر فيه كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجها فليتأمل.

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الصلاة باب ٨٢.

....

وفي الخلاصة وغيرها: لا بأس أن يصلي الرجل في ثوب واحد متوشحاً به جميع بدنه ويؤم كذلك، والمستحب أن يصلي الرجل في ثلاثة أثواب: قميص وإزار وعمامة. أما لو صلى في ثوب واحد متوشحاً به جميع بدنه كإزار الميت تجوز صلاته من غير كراهة. وتفسيره ما يجعله القصار في المقصرة. وإن صلى في إزار واحد يجوز ويكره، وكذا في السراويل فقط لغير عذر، وكذا مكشوف الرأس للتهاون والتكاسل لا للخشوع. وفسر في الذخيرة التوشيح أن يكون الثوب طويلاً يتوشح به فيجعل بعضه على رأسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه، وذكر في شرح منية المصلي أن ستر المنكبين في الصلاة مستحب يكره تركه تنزيهاً عند أصحابنا، وفسره في المغرب بأن يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الأيسر كما يفعله المحرم اهـ. وفسره ابن السكيت بأن يأخذ طرف الثوب الذي ألقاه على منكبه الأيمن من تحت يده اليسرى ويأخذ طرفه الذي ألقاه على الأيسر من تحت يده اليمنى ثم يعقدهما على صدره، وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن أبي سلمة أنه رأى النبي ﷺ يصلي في ثوب واحد في بيت أم سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقه، وفي لفظ مشتملاً به واضعاً طرفيه على عاتقيه، وفي لفظ مخالفاً بين طرفيه، وفي حديث جابر متوشحاً به، والألفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في شرح مسلم. ومن المكروه التلثم وتغطية الأنف والوجه في الصلاة لأنه يشبه فعل المجوس حال عبادتهم النيران. كذا ذكره الشارح لكن التلثم هو تغطية الأنف والوجه كما في المحيط. وفي الخلاصة: ولو ستر قدميه في السجدة يكره.

قوله **(والتثاؤب)** وهو التنفس الذي ينفتح منه الفم لدفع البخارات وهو ينشأ من امتلاء المعدة وثقل البدن لما في الصحيحين عن أبي هريرة إن النبي ﷺ قال «التثاوب من الشيطان فإذا تثاءب أحدكم فليكظم ما استطاع»[1] والأدب أن يكظمه ما استطاع أي يرده ويحبسه لما روينا، فإن لم يقدر فليضع يده أو كمه على فيه، ووضع اليد ثابت في صحيح مسلم ووضع

قوله: **(وفسره في المغرب)** أي فسر التوشح قوله: **(لكن التلثم الخ)** استدراك على الشارح. وحاصله أن التلثم يغني عن قوله «وتغطية الأنف والوجه» قوله: **(ولو ستر قدميه في السجدة يكره)** قال الشيخ إبراهيم الحلبي في شرح المنية: ولعل مرادهم قصد ذلك لأنه فعل زائد لا فائدة فيه أما لو وقع بغير قصد فلا وجه لكراهته بل يكره تكلف الكشف لأنه اشتغال بما لا فائدة فيه قوله: **(المصنف وَالتثاؤب)** بالهمز كما في الصحاح. وفي الدر المختار يكره ولو خارجها ذكره مسكين لأنه من الشيطان والأنبياء عليهم السلام محفوظون منه.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأدب باب ١٢٥، ١٢٨. مسلم في كتاب الزهد حديث ٥٦، ٥٧. الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٥٦. أحمد في مسنده (٣/ ٣١).

....

الكم قياس عليه. وصرح في الخلاصة بأنه إن أمكنه عند التثاؤب أن يأخذ شفتيه بسنه فلم يفعل وغطى فاه بيده أو بثوبه يكره. كذا روي عن أبي حنيفة اهـ. ووجهه أن تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما رواه أبو داود وغيره وإنما أبيحت للضرورة ولا ضرورة إذا أمكنه الدفع، ثم إذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده. كذا في مختارات النوازل. قال العلامة الحلبي: وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم أقف عليه مسطوراً لمشايخنا أهـ. وهو عجيب مع كثرة مطالعته للمجتبى ونقله عنه وقد صرح بأنه يغطي فاه بيمينه في القيام وفي غيره بيساره ومن المكروه التمطي لأنه من التكاسل قوله **(وتغميض عينيه)** لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي ﷺ «إذا قام أحدكم في الصلاة فلا يغمض عينيه» إلا أن في سنده من ضعف. والكراهة مروية عن مجاهد وقتادة. وعلله في البدائع بأن السنة أن يرمي بصره إلى موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة، ولأن كل عضو وطرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين اهـ. وظاهر كلامهم أن لا يغمض في السجود وقد قال جماعة من الصوفيه نفعنا الله بهم: يفتح عينيه في السجود لأنهما يسجدان. وينبغي أن تكون الكراهة تنزيهية إذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة، أما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق الخاطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لأنه حينئذ لكمال الخشوع قوله **(وقيام الإمام لا سجوده في الطاق)** أي المحراب لأن قيامه فيه يشبه صنيع أهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه. هكذا علل به في الهداية وهو أحد الطريقين للمشايخ، وأصله أن محمداً صرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل، فاختلف المشايخ في سببها فقيل كونه يصير ممتازاً عنهم في المكان لأنه في معنى بيت آخر وذلك صنيع أهل الكتاب. واقتصر عليه في الهداية واختاره الإمام السرخسي وقال: إنه الأوجه. وقيل: اشتباه حاله على من على يمينه ويساره، فعلى الطريقة الأولى يكره مطلقاً، وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه. وفي فتح القدير: ولا يخفي أن امتياز الإمام مقرر مطلوب في الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجباً عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك لأنه يحاذي وسط الصف وهو المطلوب إذ قيامه في غير محاذاته مكروه وغايته اتفاق الملتين في بعض الأحكام، ولا بدع فيه على أن أهل الكتاب إنما

فائدة: قال في شرح تحفة الملوك المسمى بهدية الصعلوك قال الزاهدي: الطريق في دفع التثاؤب أن يخطر بباله أن الأنبياء ما تثاءبوا قط. قال القدوري: جربناه مراراً فوجدناه كذلك اهـ. قوله: **(لما في الصحيحين)** دليل لكراهة قوله: **(وهو عجيب الخ)** أعجب منه قول النهر، وأفاد في البحر عن المجتبى أنه يغطي في القيام باليمنى وفي غيره باليسرى، والذي رأيته فيه أنه يغطي باليمنى، وقيل إن كان في القيام وإن كان في غيره فباليسرى اهـ. اللهم إلا أن يكون في نسخة البحر التي اطلع عليها سقط قوله: **(من ضعف)** بفتح الميم وتشديد عين ضعف مبنياً للمجهول قول: **المصنف (وقيام الإمام الخ)** قال الرملي: الذي يظهر من كلامهم أنها كراهة تنزيه تأمل.

الدكان وعكسه ولبس ثوب فيه تصاوير وإن يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بحذائه

يخصون الإمام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا تشبه اهـ. وقد يقال إن امتياز الإمام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير أن يقف في مكان آخر، فمتى أمكن تمييزه من غير تشبه بأهل الكتاب تعين، فحينئذ وقوفه في المحراب تشبه بأهل الكتاب لغير حاجة فكره مطلقاً ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التجنيس: إذا ضاق المسجد بمن خلف الإمام على القوم لا بأس بأن يقوم الإمام في الطاق لأنه تعذر الأمر عليه، وإن لم يضق المسجد بمن خلف الإمام لا ينبغي للإمام أن يقوم في الطاق لأنه يشبه تباين المكانين اهـ. يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة وهو وإن كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف. فالحاصل أن مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقاً، سواء اشتبه حال الإمام أو لا، وسواء كان المحراب من المسجد أم لا. وإنما لم يكره سجوده في المحراب إذا كان قدماه خارجه لأن العبرة للقدم في مكان الصلاة حتى تشترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود إذ فيه روايتان. وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث بوضع القدمين وإن كان باقي بدنه خارجها، والصيد إذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء.

قوله **(وانفراد الإمام على الدكان وعكسه)** أما الأول فلحديث الحاكم مرفوعاً: نهى رسول الله ﷺ أن يقوم الإمام فوق ويبقى الناس خلفه. وعللوه بأنه تشبه بأهل الكتاب فإنهم يتخذون لإمامهم دكاناً. أطلقه فشمل ما إذا كان الدكان قدر قامة الرجل أو دون ذلك وهو ظاهر الرواية. وصححه في البدائع لإطلاق النهي وقيده الطحاوي بقدر القامة ونفى الكراهة فيما دونه. وقال قاضيخان في شرح الجامع الصغير: إنه مقدر بذراع اعتباراً بالسترة وعليه

قوله: **(وقد يقال الخ)** ذكر نحوه الشيخ إبراهيم الحلبي في شرحه على المنية لكن جنح ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على المنية إلى تأييد ما في فتح القدير حيث قال: قلت ويؤيده ما قدمناه عن قاضيخان أن التشبه بأهل الكتاب لا يكره في كل شيء الخ. وليس هذا من المذموم في شيء وكونه يشبه اختلاف المكانين وحقيقة الاختلاف تمنع الجواز، فشبهة الاختلاف توجب الكراهة يعارض بما لو تقدم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير أن يدخل المحراب ولا قائل بالكراهة فيه فكذا هنا اهـ. قلت: يجاب عن المعارضة المذكورة بما أشار إليه المؤلف من أن المحراب وإن كان من المسجد لكن صورته وهيئته تقتضي شبهة اختلاف المكان لأنه ليس كبقيه بقاع المسجد من حيث إنه يصلي فيه بخصوصه كل أحد، وإنما جعل علامة لمكان وقوف الإمام وأن يكون سجوده فيه لا قيامه لأنه لم يبن لأن يقوم الإمام في داخله ولا لأن يصلي فيه الناس وإنما هوعلامة كما قلنا فأشبه خارج المسجد فصار بمنزلة مكان آخر بخلاف بقية بقاع المسجد تأمل قوله: **(وعللوه)** قال الرملي: هذا التعليل يقتضي أنها تنزيهية والحديث المتقدم يقتضي أنها تحريمية إلا أن يوجد صارف تأمل.

....

الاعتماد، وفي غاية البيان وهو الصحيح، وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال: الأوجه الإطلاق وهو ما يقع به الامتياز لأن الموجب وهو شبه الإزدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اهـ. فالحاصل أن التصحيح قد اختلف والأولى العمل بظاهر الرواية وإطلاق الحديث، وأما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بأن يكون الإمام أسفل فهو مكروه أيضاً في ظاهر الرواية. وروى الطحاوي عن أصحابنا أنه لا يكره لأن الموجب للكراهة التشبه بأهل الكتاب ولا تشبه هنا لأن مكان إمامهم لا يكون أسفل وجواب ظاهر الرواية أقرب إلى الصواب لأن كراهة كون المكان أرفع كان معلولاً بعلتين: التشبه بأهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان، وههنا وجدت إحدى العلتين وهي وجود بعض المخالفة. كذا في البدائع. ومن المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الإزدراء بالإمام ولعله أولى، وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشى قاضيخان في فتاواه وعزاه إلى النوادر وقال: وعليه عامة المشايخ اهـ. وهذا كله عند عدم العذر، أما عند العذر كما في الجمعة والعيدين فإن القوم يقومون على الرفوف والإمام على الأرض ولم يكره ذلك لضيق المكان. كذا في النهاية. وذكر في شرح منية المصلي: وهل يدخل في الحاجة في حق الإمام إرادة تعليم المأمومين أعمال الصلاة وفي حق المأمومين إرادة تبليغ انتقالات الإمام عند اتساع المكان وكثرة المصلين؟ فعند الشافعي نعم قيل وهو رواية عن أبي حنيفة اهـ. **قيد بالانفراد** لأنه لو قام بعض القوم مع الإمام قيل يكره والأصح أنه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في أغلب الأمصار. كذا في المحيط. وذكر في البدائع أن من اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لأن أهل الكتاب لا يشاركون الإمام في المكان، ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان اهـ. وفيه نظر لا يخفى قوله **(ولبس ثوب فيه تصاوير)** لأنه يشبه حامل الصنم فيكره. وفي الخلاصة: وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه أو لم يصل اهـ. وهذه

قوله: **(وذكر في شرح منية المصلي الخ)** أقول في المعراج ما نصه: وبقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى إلا إذا أراد الإمام تعليم القوم أفعال الصلاة أو أراد المأموم تبليغ القوم فحينئذ لا يكره عندنا اهـ. قوله: **(لأنه لو قام بعض القوم)** الظاهر أن المراد بالبعض جماعة من القوم لا واحد لما في الدر المختار في باب الإمامة من أنه لو قام واحد بجنب الإمام وخلفه صف كره إجماعاً قوله: **(فينبغي أن يكون حراماً)** تفريع على قوله «وظاهر كلام النووي الخ» ثم المتبادر من سياقه كلام النووي والتفريع عليه أن مراده الاعتراض على ما نقله عن الخلاصة من قوله «وتكره التصاوير على الثوب الخ» ويمكن أن يقال: ليس مراد الخلاصة تصوير التصاوير بل استعمالها أي استعمال الثوب التي هي فيه فيساوي كلام المصنف، ويدل على أن هذا هو المراد قول الخلاصة بعد عبارته السابقة، أما إذا كان في يده

....

الكراهة تحريميه، وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الإجماع على تحريم تصويره صورة الحيوان فإنه قال قال أصحابنا وغيرهم من العلماء: تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لأنه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الأحاديث يعني مثل ما في الصحيحين عنه ﷺ «أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون يقال لهم أحيوا ما خلقتم»(١) ثم قال: وسواء صنعه لما يمتهن أو لغيره فصنعته حرام على كل حال لأن فيه مضاهاة لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم ودينار وفلس وإناء وحائط وغيرها اهـ. فينبغي أن يكون حراماً لا مكروهاً إن ثبت الإجماع أو قطعية الدليل لتواتره. قيد بالثوب لأنها لو كانت في يده وهو يصلي لا تكره لأنه مستور بثياب، وكذا لو كان على خاتمه. كذا في الخلاصة. وفي المحيط: رجل في يديه تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره إمامته لأنها مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اهـ. وهو يفيد أن المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويفيد أنه لا يكره أن يصلي ومعه صرة أو كيس فيه دنانير أو دراهم فيها صور صغار لاستتارها، ويفيد أنه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساترله فإنه لا يكره أن يصلي فيه لاستتارها بالثوب الآخر والله سبحانه أعلم.

قوله **(وأن يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بحذائه صورة)** لحديث الصحيحين عنه ﷺ «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة» وفي المغرب: الصورة عام في كل ما يصور مشبهاً بخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها، وقولهم ويكره التصاوير المراد بها التماثيل اهـ. فالحاصل أن الصورة عام والتماثيل خاص والمراد هنا الخاص فإن غير ذي الروح لا يكره كالشجر لما سيأتي والمراد بحذائه يمينه ويساره ولم يذكر ما إذا كانت خلفه للاختلاف، ففي رواية الأصل لا يكره لأنه لا يشبه العبادة، وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومشى عليه في الخلاصة وبأنها إذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لأنها استهانة بها، وكذلك على الوسادة إن كانت قائمة يكره لأنه تعظيم لها إن كانت مفروشة لا تكره. كذا في المحيط. قالوا: وأشدها كراهة ما يكون على القبلة أمام المصلي، والذي يليه ما يكون فوق رأسه،

وهو يصلي لا يكره إلى آخر ما يأتي تأمل قوله: **(ويفيد أنه لا يكره الخ)** قال في النهر: غير خافٍ أن عدم الكراهة في الصغار غني عن التعليل بالاستتار بل مقتضاه ثبوتها إذا كانت منكشفة، وسيأتي أنها لا تكره الصلاة لكن يكره كراهة تنزيه جعل الصورة في البيت لخبر «إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب أو صورة»(٢).

---

(١) رواه البخاري في كتاب اللباس باب ٨٩، ٩١، ٩٢. مسلم في كتاب اللباس حديث ٩٦، ٩٩. النسائي في كتاب الزينة باب ١١٣. أحمد في مسنده (١/ ٣٧٥، ٤٢٦).

(٢) رواه البخاري في كتاب اللباس باب ٩٢. مسلم في كتاب اللباس حديث ٨٥، ٨٦. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٨٩. الترمذي في كتاب الأدب باب ٤٤. أحمد في مسنده (١/ ٨٣، ١٠٤).

صورة إلا أن تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس أو لغير ذي روح وعد الآي والتسبيح لا

والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط، والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستر. وإنما لم تكره الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ أو مرفقة يتكأ عيها مع عموم الحديث من أن الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لأن شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصص وهو ما في صحيح ابن حبان: استأذن جبريل عليه السلام على النبي ﷺ فقال: ادخل. فقال: كيف أدخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير فإن كنت لا بد فاعلاً فاقطع رؤوسها أو قطعها وسائد أو اجعلها بسطاً. وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها أنها اتخذت على سهوة لها ستراً فيه تماثيل فهتكه النبي ﷺ قالت: فاتخذت منه نمرقتين فكانتا في البيت نجلس عليهما، زاد أحمد في مسنده: ولقد رأيته متكئاً على أحدهما وفيه صورة. والسهوة كالصفة تكون بين البيت، وقيل بيت صغير كالخزانة. والنمرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخدة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وإن كانت في موضع السجود لأن ذلك ليس بمانع من دخول الملائكة كما أفادته النصوص المخصصة وإن علل بالتشبه بعبادة الأصنام فممنوع فإنهم لا يسجدون عليها وإنما ينصبونها ويتوجهون إليها إلا أن يقال: إن فيها صورة التشبه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها إن سجد عليها، ولهذا أطلق الكراهة في الأصل فيما إذا كان على البساط المصلى عليه صورة لأن الذي يصلي عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلى، وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي أن يحمل إطلاق الأصل عليه، وإنها إذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقاً. وفي الخلاصة: ولا بأس بإن يصلي على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال: ثم التمثال إن كان على وسادة أو بساط لا بأس باستعمالهما وإن كان يكره اتخاذهما. ثم اعلم أن العلماء اختلفوا فيما إذا كانت

قوله: **(لوجود مخصص)** تعليل لقوله «لم تكره» قوله: **(لأن ذلك)** عله لقوله «يقتضي» أي لأن علة الكراهة عدم دخول الملائكة كما مرو إذا كانت مهانة لا تمتنع الملائكة من الدخول كما أفادته النصوص المخصصة، وإذا انتفت العلة ثبت عدم الكراهة. وَقوله: **(وإن علل بالتشبه الخ)** دفع لما يقال يمكن أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبه فانتفاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة قوله: **(وإن كان يكره اتخاذهما)** انظر ما المراد بذلك بعد قوله «لا بأس باستعمالهما» ونظر في شرح المنية في دعوى الكراهة لما مر من الأحاديث ولما في الهداية لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره لأنها تداس وتوطأ بخلاف ما إذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت مع الستر لأنه تعظيم لها اهـ. قلت: وقد يقال المراد بقوله «لا بأس باستعمالها» أي بأن يتكيء على الوسادة ويفرش البساط، وقوله «وإن كان يكره اتخاذهما» أي اتخاذهما لزينة ونحوها مما فيه تعظيم. أو يقال: المراد بالاتخاذ فعل التصوير فيهما أي أن التصوير فيهما مكروه

....

الصورة على الدراهم والدنانير هل تمنع الملائكة من دخول البيت بسببها، فذهب القاضي عياض إلى أنهم لا يمتنعون وَأن الأحاديث مخصصة، وذهب النووي إلى القول بالعموم. ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة لا الحفظة لأنهم لا يفارقونه إلا في خلوته بأهله وعند الخلاء.

قوله **(إلا أن تكون صغيرة)** لأن الصغار جداً لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكره في البيت، والكراهة إنما كانت باعتبار شبه العبادة. كذا قالوا، وقد عرفت ما فيه. والمراد بالصغيرة التي لا تبدو للناظر على بعد والكبيرة التي تبدو للناظر على بعد. كذا في فتح القدير. ونقل في النهاية أنه كان على خاتم أبي موسى ذبابتان وأنه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه، وذلك أن بختنصر قيل له يولد مولود يكون هلاكك على يديه فجعل يقتل من يولد، فلما ولدت أم دانيال ألقته في غيضة رجاء أن يسلم فقيض الله له أسداً يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه بمرأى منه ليتذكر نعم الله عليه، ودفعه عمر إلى أبي موسى الأشعري وكان لابن عباس كانون محفوف بصور صغار اهـ. وفي الخلاصة من كتاب الكراهة: رجل صلى ومعه دراهم وفيها تماثيل ملك لا بأس به لصغرها اهـ. قوله **(أو مقطوع الرأس)** أي سواء كان من الأصل أو كان لها رأس ومحي، وسواء كان القطع بخيط خيط على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو يطليه بمغرة ونحوها أو بنحته أوبغسله. وإنما لم يكره لأنه لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال: كان رسول الله ﷺ في جنازة فقال: أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يدع بها وثناً إلا كسره ولا قبراً إلا سواه ولا صورة إلا لطخها اهـ. وأما ما قطع الرأس عن الجسد بخيط مع بقاء الرأس على حاله فلا ينفي الكراهة لأن من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا فسر في الهداية المقطوع بمحو الرأس. كذا في النهاية. قيد بالرأس لأنه لا اعتبار بإزالة الحاجبين أو العينين لأنها تعبد بدونها، وكذا لا اعتبار بقطع اليدين أو الرجلين. وفي الخلاصة: وكذا لو محى وجه الصورة فهو كقطع الرأس قوله **(أو لغير ذي روح)** لما تقدم أنه ليس بتمثال ولما في الصحيحين عن سعيد بن أبي الحسن قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: إني رجل أصور هذه الصور فأفتني فيها فقال له: ادنُ مني. فدنا ثم قال له: ادن مني. فدنا حتى وضع يده على رأسه وقال: أنبئك بما سمعت من رسول الله ﷺ سمعت رسول اللّه ﷺ يقول «كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفساً فتعذبه في جهنم»[1] قال ابن عباس: فإن

دون استعمالهما تأمل قوله: **(وقد عرفت ما فيه)** أي من أن العلة ليست التشبه بل العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بيتاً هي فيه قوله: **(التي لا تبدو للناظر على بعد)** لم يبين هنا حد البعد ويفسره

---

(١) رواه مسلم في كتاب اللباس حديث ٩٩. أحمد في مسنده (١/ ٣٠٨).

....

كنت لا بد فاعلاً فاصنع الشجر وما لا نفس له اهـ. ولا فرق في الشجر بين المثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة إلا مجاهداً فإنه كره المثمر. وفي الخلاصة: ولو رأى صورة في بيت غيره يجوز له محوها وتغييرها. وفي النهاية عن محمد في الأجير لتصوير تماثيل الرجال أو ليزخرفها والأصباغ من المستأجر قال: لا أجر له لأن عمله معصية. وفي التفاريق: هدم بيتاً مصوراً بالاصباغ ضمن قيمة البيت والأصباغ غير مصور اهـ.

قوله: **(وعد الآي والتسبيح)** أي ويكره عد الآيات من القرآن والتسبيح وكذا السور لأنه ليس من أعمال الصلاة. أطلقه فشمل العد في الفرائض والنوافل جميعاً باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية، وروي عنهما في غير ظاهر الرواية أن العد باليد لا بأس به، كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي: وقالا لا بأس به فجزم به عنهما وعلل لهما بأن المصلي يضطر إلى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة السبيح، وقال عليه السلام لنسوة سألنه عن التسبيح: أعددنه بالأنامل فإنهن مسؤولات مستنطقات يوم القيامة. وقوله في الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع إنما يأتي هذا في الآي دون التسبيحات ا هـ. قالوا: ومحل الاختلاف هو العد باليد كما وقع التقييد به في الهداية، سواء كان بأصابعه أو بخيط يمسكه، أما الغمز برؤوس الأصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقاً والعد باللسان مفسد اتفاقاً. وقيد بالآي والتسبيح لأن عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقاً. كذا في غاية البيان. وقيد بالصلاة لأنا لعد خارج الصلاة لا يكره على الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفي لأنه أسكن للقلب وأجلب للنشاط ولما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم قال صحيح الإسناد عن سعد بن أبي وقاص أنه دخل مع النبي ﷺ على امرأة وبين يديها نوى أو حصى تسج به فقال: أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا أو أفضل فقال: سبحان الله عدد ما خلق في السماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض، وسبحان الله عدد ما بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والحمد لله مثل ذلك، والله أكبر مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك. فلم ينهها عن ذلك

ما في المنية وشرحها بحيث لا تبدو للناظر إذا كان قائماً وهي على الأرض أي لا تتبين أعضاؤها.

قوله: **(دون التسبيحات)** أي فيزاد من طرف الإمام بأن يقال كما في الذخيرة ولو احتاج إليه عده إشارة أو بقلبه قوله: **(ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد الخ)** قال الرملي: والظاهر أنها ليست ببدعة فقد قال ابن حجر الهيتمي في شرح الأربعين النواوية: السبحة ورد لها أصل أصيل عن بعض أمهات المؤمنين وأقرها النبي ﷺ على ذلك قوله: **(وظاهر النهاية أنها تحريمية الخ)** قال في النهر: فيه نظر إذ المكروه تنزيهاً غير مباح أي غير مستوي الطرفين اهـ. قال الرملي: الغالب إطلاقهم غير المباح على المحرم أو المكروه تحريماً وإن كان يطلق على ما ذكر.

....

وإنما أرشدها إلى ما هو أيسر وأفضل ولو كان مكروهاً لبين لها ذلك. ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بأنه لا بأس باتخاذ السبحة المعروفة لإحصاء عدد الأذكار إذ لا تزيد السبحة على مضمون هذا الحديث إلا بضم النوى ونحوه في خيط، ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم أن نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من الصوفية الأخيار وغيرهم اللهم إلا إذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه. وهذا الحديث أيضاً يشهد لأفضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر يسيراً. ثم اعلم أن العلامة الحلبي ذكر أن كراهة العد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية أنها تحريمية فإنه قال: والصحيح أنه لا يباح العد أصلاً لأنه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والنفل وقد يصير العد عملاً كثيراً فيوجب فساد الصلاة وما روي في الأحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فتلك الأحاديث لم يصححها الثقات، أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فإنه يقدر أن يحفظ بالقلب وإن احتاج يعد بالأنامل حتى لا يصير عملاً كثيراً ا هـ. ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ للعباس بن عبد المطلب: يا عباس يا عماه إلا أعطيك ألا أمنحك ألا أحبوك ألا أفعل بك عشر خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره، قديمه وحديثه، خطأه وعمده، صغيره وكبيره، سره وعلانيته. عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة، فإذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والحمد الله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة، ثم تركع فتقول وأنت راكع عشراً، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشراً، ثم تهوي ساجداً فتقولها وأنت ساجد عشراً، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً، ثم تسجد الثانية فتقولها عشراً، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات، إن استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل، فإن لم تستطع ففي كل جمعة مرة، فإن لم تفعل ففي كل شهر مرة، فإن لم تفعل ففي كل سنة مرة، فإن لم

قوله: **(ثم صلاة التسبيح الخ)** اقتصر المؤلف على هذه الرواية في الحاوي القدسي، وثم رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعه عبد اللّه بن المبارك وقد ذكر الروايتين الحلبي في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثها: رواه أبو عيسى في جامعه وعبد اللّه بن أبي حفص في جامعه وحميد بن زنجويه في الترغيب بروايتين، والمختار منهما أن يكبر ويقرأ سبحانك اللهم الخ. ثم يقول سبحان الله والحمد للّه ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة، ثم يقرأ الفاتحة وسورة مثل سورة «والضحى» ثم يقول سبحان الله الخ. عشر مرات، ثم يركع ويقول سبحان ربي العظيم ثلاثاً ثم يقول سبحان الله عشراً، ثم يرفع رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات، ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثاً ثم يقول سبحان الله الخ عشراً،

قتل الحية والعقرب والصلاة إلى ظهر قاعد يتحدث وإلى مصحف أو سيف معلق أو

تفعل ففي عمرك مرة. رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره: فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عالج غفر الله لك. قال الحافظ عبد العظيم المنذري: وقد روي هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلها حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة ا هـ. وذكر فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير قال مشايخنا: إن احتاج المرء إلى العد يعد إشارة لا إفصاحاً ويعمل بقولهما في المضطر ا هـ.

قوله: **(لا قتل الحية والعقرب)** أي لا يكره قتلهما لحديث الصحيحين «اقتلوا الأسودين في الصلاة الحية والعقرب»[1] وفي صحيح مسلم مرفوعاً أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة. وأقل مراتب الأمر الإباحة. وفي شرح منية المصلي: ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى إن أمكن لحديث أبي داود كذلك، ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا ا هـ. أطلقه فشمل جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لإطلاق الحديث وجيمع المواضع. وفي المحيط قالوا: وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لأنها جان لقوله عليه السلام «اقتلوا ذا الطفيتين والأبتر وإياكم والحية البيضاء فإنها من الجن»[2]. وقال الطحاوي: لا بأس بقتل الكل لأن النبي ﷺ عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته وإذا دخلوا لم يظهروا لهم فإذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم. والأولى هو الإعذار والإنذار فيقال ارجع بإذن الله فإن أبى قتله ا هـ. يعني الإنذار في غير الصلاة. وفي النهاية معزياً إلى صدر الإسلام: والصحيح من الجواب أن يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل جنياً فإنهم يؤذونه أذاءً كثيراً بل إذا رأى حية وشك أنه جني يقول له خل طريق المسلمين ومر، فإن مرت تركه فإن واحداً من إخواني هو أكبر سناً مني قتل حية

ثم يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشراً، ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثاً ثم يقول سبحان الله الخ عشراً، ثم يقوم ويفعل في الثانية مثل الأولى يصلي أربع ركعات بتسليمة واحدة وبقعدتين اهـ. وفي شرح المنية، وقيل لابن المبارك إن سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشراً عشراً؟ قال: إنما هي ثلثمائة تسبيحة اهـ. وهذه الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لمذهبنا لعدم الاحتياج فيها إلى جلسة الاستراحة إذ هي مكروهة عندنا على ما تقدم في موضعه اهـ. وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت الطريقة الأخرى عنه ﷺ لا

(١) رواه أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٦٥. الترمذي في كتاب المواقيت باب ١٧٠. النسائي في كتاب السهو باب ١٢. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١٤٦. أحمد في مسنده (٢/ ٢٣٣، ٢٤٨، ٢٥٥).

(٢) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق باب ١٤. مسلم في كتاب السلام حديث ١٢٨، ١٢٩. أبو داود في كتاب الأدب باب ١٦٢. الترمذي في كتاب الصيد باب ١٥. أحمد في مسنده (٢/ ٩، ١٢١) (٣/ ٤٥٢، ٤٥٣).

....

كبيرة بسيف في دار لنا فضربه الجن حتى جعلوه زمناً كان لا يتحرك رجلاه قريباً من الشهر ثم عالجناه وداويناه بإرضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني ا هـ. وأطلق في القتل فشمل ما إذا كان بعمل كثير. قال السرخسي: وهو الأظهر لأن هذا عمل رخص فيه للمصلي كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضؤ ا هـ. وتعقبه في النهاية بأنه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مبسوط شيخ الإسلام فإنهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها ا هـ. وتعقبه أيضاً في فتح القدير بأنه يقضي أن الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبحثه بأنه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار إذا كثر فإنه أيضاً مأمور به بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم، فما هو جوابه عن علاج المار هو جوابنا في قتل الحية. ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الأمر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف إذا قاتلوا في الصلاة بل أثره في رفع الإثم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد أن كان حراماً صحيح ا هـ. وفي النهاية معزياً إلى الجامع الصغير البرهاني: إنما يباح قتلها في الصلاة إذا مرت بين يديه وخاف أن تؤذيه وإلا فيكره. وقيد بالحية والعقرب لأن في قتل القملة والبرغوث اختلافاً قال في الظهيرية: فإن أخذ قملة في الصلاة كره له أن يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة، وروي عنه إذا أخذ قملة أو برغوثاً فقتله أو دفنه فقد أساء، وعن محمد إنه يقتلها وقتلها أحب إلى من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به. وقال أبو يوسف: يكره كلاهما في الصلاة ا هـ. وذكر في شرح منية المصلي أن دفنهما مكروه في المسجد في غير الصلاة. وأن الحاصل أنه يكره التعرض لكل منهما بالأخذ فضلاً عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالأذى، وأما عند تعرضهما له بالأذى فإن كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالأخذ والقتل أو الدفن بعد أن لا يكون ذلك بعمل كثير فإن كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالأخذ والقتل أو الدفن بعد أن لا يكون ذلك بعمل كثير فإنه كما روي عن ابن مسعود من دفنها روي عن أنس أنهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة، ولعل أبا حنيفة إنما اختار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن إصابة دمهما ليد القاتل أو ثوبه في هذه الحالة وإن كان ذلك معفواً عنه، وأن ابن مسعود فعل أحسن الجائزين. وإن كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره إلا إذا غلب على ظنه أنه يظفر

يقال بكراهتها، وفي اقتصار المؤلف وصاحب الحاوي القدسي عليها إشعار بذلك.

قوله: **(ثم الحق فيما يظهر الفساد)** قال الرملي قال العلامة الحلبي: والأصح هو الفساد إلا أنه يباح له فسادها بقتلها كما يباح لإغاثة ملهوف وتخليص أحد من سبب هلاك كسقوط من سطح أو غرق أو حرق ونحوه، وكذا إذا خاف ضياع ما قيمته درهم له أو لغيره اهـ. قوله: **(وقولهم الخ)**

....

بها بعد الفراغ من الصلاة، وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من أنه يدفنها في الصلاة وبين ما عنه أنه لو دفنها في المسجد فقد أساء ا هـ.

قوله: **(والصلاة إلى ظهر قاعد يتحدث)** أي لا تكره. كذا في الجامع الصغير. وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة: يكره له أن يصلي وقبله نيام أو قوم يتحدثون لما أخرجه البزار عن ابن عباس مرفوعاً: نهيت أن أصلي إلى النيام والمحدثين. وأجيب بأنه محمول في النائمين على ما إذا خاف ظهور صوت منهم يضحكه ويخجل النائم إذا انتبه، وفي المحدثين على ما إذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليط أو شغل البال، ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائمين ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصلي صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينه وبين القبلة، فإذا أراد أن يوتر أيقظني فأوترت. وإنما قيد بقوله «يتحدث» ليفيد عدم الكراهة إلى ظهر من لا يتحدث بالأولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر إذا لم يجد سارية يقول لنافع: ولّ ظهرك. وأفاد كلامهم هنا أنه لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم أن بعضهم كانوا يقرؤون القرآن وبعضهم يتذاكرون العلم والمواعظ وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي ﷺ عن ذلك ولو كان مكروهاً لنهاهم ا هـ. وقيد بالظهر لأن الصلاة إلى وجه أحد مكروهة كما في الجامع الصغير. قال في المنية: والاستقبال إلى المصلي مكروه، سواء كان المصلي في الصف الأول أو في الصف الأخير ولهذا قال في الذخيرة: يكره للإمام أن يستقبل المصلي وإن كان بينهما صفوف، وهذا هو ظاهر المذهب ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة. والحاصل أن استقبال المصلي إلى وجه الإنسان مكروه واستقبال الإنسان وجه المصلي مكروه فالكراهة من الجانبين. قال العلامة الحلبي: وقد صرحوا بأنه لو صلى إلى وجه

مبتدأ خبره قوله الآتي صحيح قوله: **(بالشرط المذكور)** وهو قوله بعد أن لا يكون بعمل كثير قوله: **(وبهذا التفصيل الخ)** قال الرملي قال العلامة الحلبي: والأخذ بقول محمد أولى إذا قرصه لئلا يذهب خشوعه بألمها، ويحمل ما عن أبي حنيفة وأبي يوسف على الأخذ من غير عذر أي القرص قوله: **(ولعله متفق عليه)** أي عدم الكراهة إلى ظهر من لا يتحدث، وفي شرح المنية للشيخ إبراهيم وقوله يتحدث لإفادة نفي قول من قال بالكراهة بحضرة المتحدثين، وكذا بحضرة النائمين وما روي عنه عليه الصلاة والسلام «لا تصلوا خلف النائم ولا متحدث»[1] ضعيف وتمامه فيه قوله: **(وقد صرحوا الخ)** أي لأن الثالث صار كالفاصل كما في النهر قال: وقياسه أنه لو صلى إلى وجه إنسان هو على مكان عالٍ ينظره إذا قام لا إذا قعد لا يكره ولم أره لهم اهـ. وفي شرح الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ٤٠. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٠٥. بلفظ «نهى رسول الله أن يصلي خلف المتحدث والنائم».

شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير أن لم يسجد عليها.

إنسان وبينهما ثالث ظهره إلى وجه المصلي لم يكره قوله: **(وإلى مصحف أو سيف معلق)** أي لا يكره أن يصلي وأمامه مصحف أو سيف، سواء كان معلقاً أو بين يديه. أما المصحف فلأن في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة إلى عبادة أخرى فلا كراهة، ومن قال بالكراهة إذا كان معلقاً معللاً بأنه تشبه بأهل الكتاب مردود لأن أهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلا منا فيه. وأما السيف فلأنه سلاح ولا يكره التوجه إليه فقد صح عن النبي ﷺ أنه كان يصلي للعنزة وهي سلاح قوله: **(أو شمع أو سراج)** لأنهما لا يعبدان والكراهة باعتبارها وإنما يعبدها المجوس إذا كانت في الكانون وفيها الجمر أو في التنور فلا يكره التوجه إليها على غير هذا الوجه، وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه إلى الشمع أو السراج والمختار أنه لا يكره اهـ. وينبغي أن يكون عدم الكراهة متفقاً عليه فيما إذا كان الشمع على جانبيه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالي رمضان للتراويح. قال ابن قتيبة في أدب الكاتب في باب ما جاء فيه لغتان: استعمل الناس أضعفهما الشمع بالسكون والأوجه فتح الميم اهـ.

قوله: **(وعلى بساط فيه تصاوير إن لم يسجد عليها)** أي لا يكره. والتقييد المذكور بناء على ما في الجامع الصغير وقد قدمنا مفهومه وما في الأصل فلا حاجة إلى إعادته. ثم اعلم أن المصنف لم يستوفِ ذكر المكروهات في الصلاة فمنها أن كل سنة تركها فهو مكروه تنزيهاً كما صرح به في منية المصلي من قوله: ويكره وضع اليدين على الأرض قبل الركبتين إذا سجد ورفعهما قبلهما إذا قام إلا من عذر، وأن يرفع رأسه أو ينكسه في الركوع، وأن يجهر بالتسمية والتأمين، وأن لا يضع يديه في موضعهما إلا من عذر، وأن يترك التسبيحات في الركوع والسجود، وأن ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود، وأن يأتي بالأذكار

الحلبي: ومقتضاه مع ما سبق من كون الظهر سترة تقييد ما في الذخيرة بما إذا كان المصلي متوجهاً إلى ما بين القاعدين في الصفوف من الفرج لا إلى ظهر أحدهم فليتأمل اهـ. قلت: وهذا الجواب مع ما بحثه في النهر ينافيه بقية كلام الذخيرة حيث قال: وهذا هو ظاهر المذهب لأنه إذا كان وجهه مقابل وجه الإمام في حال قيامه يكره ذلك وإن كان بينهما صفوف اهـ. فإنه لو كان بين الصفوف فرج لم يكن لتقييد المقابلة بحال القيام فائدة كما لا يخفى لأن المقابلة حينئذ موجودة في حال قعوده وهو صريح في الكراهة إذا كانت المواجهة في حال القيام فقط. وقد أجاب الرملي بجواب آخر وهو أن ما نقله الحلبي في حق المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلا منافاة تأمل اهـ. وقد يحمل ما ذكره الحلبي على صورة لا تحصل بها المواجهة بأن يكون الثالث قائماً أو قاعداً والمصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو أقرب بما مر فتدبر قوله: **(وينبغي الخ)** قال الرملي: هذا في حق الإمام، وأما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجهاً إليها وهو المقابل لها فتلحقه الكراهة على القويلة الضعيفة المقابلة للمختارة تأمل قوله: **(ورفعهما قبلهما)** أي رفع الركبتين قبل اليدين قوله: **(لا يبعد الخ)** يدل عليه

....

المشروعة في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خللان: تركها في موضعها وتحصيلها في غير موضعها. ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة. وحاصله أن السنة إذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد أن يكون تركها مكروهاً كراهة تحريم كترك الواجب فإنه كذلك، وإن كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيهاً كما في هذه الأمثلة، وإن كان ذلك الشيء مستحباً أو مندوباً وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي أن لا يكون تركه مكروهاً أصلاً كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الأضحى أن لا يأكل أوّلاً إلا من أضحيته. قالوا: ولو أكل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته إلا أنه يشكل عليه ما قالوه من أن المكروه تنزيهاً مرجعه إلى خلاف الأولى، ولا شك أن ترك المستحب خلاف الأولى. ومنها ما في الخلاصة والولوالجية: ولا ينبغي أن يقرأ في كل ركعة آخر سورة على حدة فإن مكروه عند الأكثر وينبغي أن يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة وهو أفضل من السورة إن كان الآخر أكثر آية ا هـ. وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وإن كان الأفضل خلافه. ومنها الانتقال من آية من سورة إلى آية أخرى من سورة أخرى أو آية من هذه السورة بينهما آيات، وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور أو سورة واحدة في ركعة واحدة مكروه وفي الركعتين إن كان بينهما سور لا يكره، وإن كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره، وقال بعضهم إن كانت السورة طويلة لا يكره كما إذا كانت بينهما سورتان قصيرتان. ومنها أن يقرأ في ركعة أخرى سورة وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكروه، وإن وقع هذا من غير قصد بأن قرأ في الركعة الأولى «قل أعوذ برب الناس» يقرأ في الركعة الثانية هذه السورة أيضاً. وهذا كله في الفرائض، أما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة. ومنها ما إذا افتتح سورة وقصده سورة أخرى فلما قرأ آية أو آيتين أراد أن يترك تلك السورة ويفتتح التي أرادها يكره، وكذا لو قرأ أقل من آية وإن كان حرفاً. ومنها أن يصلي في ثياب البذلة والمهنة واحتج له في الذخيرة بأنه روي عن عمر رضي الله

ما مر في باب الأذان عن غاية البيان والمحيط أن القول بوجوبه والقول بسنيته متقاربان لأن السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق لحوق الإثم لتاركهما اهـ. قوله: **(إلا أنه يشكل عليه الخ)** قال بعض الفضلاء: يمكن الجواب بأن الكراهة المنفية التحريمية فلا ينافي ثبوت التنزيهية كما لا يخفى اهـ. وعلى هذا ففي ترك المستحب والمندوب كراهة إلا أنه ينبغي أن تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما قدمه المؤلف من الإثم في ترك السنة المؤكدة دونه في ترك الواجب وأنه مقول بالتشكيك، ولا مانع من أن تكون الكراهة كذلك تأمل. ثم رأيت في شرح المنية ما نصه: فالحاصل أن المستحب في حق الكل وصل السنة بالمكتوبة من غير تأخير إلا أن المستحب في حق الإمام أشد حتى يؤدّي تأخيره إلى الكراهة لحديث عائشة رضي الله تعالى عنها بخلاف المقتدي والمنفرد، ونظير هذا قولهم يستحب

....

عنه أنه رأى رجلاً فعل ذلك فقال: أرأيتك لو كنت أرسلتك إلى بعض الناس أكنت تمر في ثيابك هذه؟ فقال لا. فقال عمر: الله أحق أن يتزين له. وروى البيهقي عنه ﷺ «إذا صلى أحدكم فليلبس ثوبيه فإن الله أحق من أن يتزين له». والظاهر أنها تنزيهية. وفسر ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به إلى الأكابر. ومنها أن يحمل صبياً في صلاته، وأما حمله ﷺ أمامة بنت زينب في الصلاة فأجيب عنه بوجوه. منها: أنه منسوخ بقوله أن في الصلاة لشغلاً. وقد أطال الكلام فيه العلامة الحلبي. ومنها أن يضع في فيه دراهم أو دنانير بحيث لا تمنعه عن القراءة وإن منعه عن أداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها. ومنها أن يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع آخر أن يقرأ في غير حالة القيام. ومنها أن يقوم خلف الصف وحده مقتدياً بالإمام إلا إذا لم يجد فرجة، وكذا يكره للمنفرد أن يقوم في خلال الصفوف فيصلي فيخالفهم في القيام والقعود. ومنها أنه تكره الصلاة في معاطن الإبل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة، وذكر في الفتاوي إذا غسل موضعاً في الحمام ليس فيه تمثال وصلي فيه لا بأس به، وكذا في المقبرة إذا كان فيها موضع آخر أعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة. ومنها أنه يكره للإمام أن يعجلهم عن إكمال السنة. ومنها ويكره أن يمكث في مكانه بعد ما سلم في صلاة بعدها سنة إلا قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام، به ورد الأثر كما في منية المصلي. ومنها أن يدخل في الصلاة وقد أخذه غائط أو بول وإن كان الاهتمام يشغله يقطعها وإن مضى عليها أجزأه وقد أساء، وكذا إن أخذه بعد

الأذان والإقامة للمسافر ولمن يصلي في بيته في المصر ويكره تركهما للأوّل دون الثاني، فعلم أن مراتب الاستحباب متفاوته كمراتب السنة والواجب والفرض اهـ. ومثله في شرح الباقاني. وحينئذ فيكون بعض المستحبات تركها مكروهاً تنزيهاً وبعضها غير مكروه ومنه الأكل يوم الأضحى فإنه لو لم يؤخره إلى ما بعد الصلاة لا يكره مع أن التأخير مستحب. والمراد نفي الكراهة أصلاً خلافاً لما قدمناه عن بعض الفضلاء لما سيأتي في باب العيد من قوله لأن الكراهة لا بد لها من دليل خاص، وسيأتي تمامه هناك إن شاء الله تعالى. وبذلك يندفع الإشكال لأن المكروه تنزيهاً الذي ثبتت كراهته بالدليل يكون خلاف الأولى، ولا يلزم من كون الشيء خلاف الأولى أن يكون مكروهاً تنزيهاً ما لم يوجد دليل الكراهة. والحاصل أن خلاف الأولى أعم من المكروه تنزيهاً وترك المستحب خلاف الأولى دائماً لا مكروه تنزيهاً دائماً بل قد يكون مكروهاً إن وجد دليل الكراهة وإلا فلا قوله: **(وذكر في الفتاوى الخ)** وقيل يكره لأنه مأوى الشياطين وبالأول يفتى. كذا في الفيض. ولا بأس بالصلاة في موضع جلوس الحمامي. كذا في الخانية وهو موضع نزع الثياب المصرح به النهر كذا في شرح الشيخ إسماعيل قوله: **(أعد للصلاة)** لأن الكراهة معللة بالتشبه بأهل الكتاب وهو منتفٍ فيما كان على الصفة المذكورة حلبي.

فصل

كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها وغلق باب المسجد والوطء

الافتتاح والأصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول «لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الأخبثان»[١] وجعل الشارح مدافعة الريح كالأخبثين وأن الحديث محمول على الكراهية ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء يفوته يصلي لأن الأداء مع الكراهية أولى من القضاء. ومنها أن كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما لو تروح على نفسه بمروحة أو كمه والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

لما فرغ من بيان الكراهة في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابعها قوله: **(كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها)** والخلاء بالمد بيت التغوط وأما بالقصر فهو النبت. والكراهة تحريمية لما أخرجه الستة عنه ﷺ «إذا أتيتم الغائط فلا تستبقلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا»[٣] ولهذا كان الأصح من الروايتين كراهة الاستدبار كالاستقبال، وهو بإطلاقه يتناول الفضاء والبنيان. وفي فتح القدير: ولو نسي فجلس مستقبلاً فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبري مرفوعاً «من جلس يبول قبالة القبلة فذكر فانحرف عنها إجلالاً لم يقم من مجلسه حتى يغفر له» وكما يكره للبالغ ذلك يكره له أن يمسك الصبي نحوها ليبول. وقالوا: يكره أن يمد رجليه في النوم وغيره إلى القبلة أو المصحف أو كتب الفقة إلا أن تكون على مكان مرتفع عن المحاذاة ا هـ. قوله: **(وغلق باب المسجد)** لأنه يشبه المنع من الصلاة قال تعالى ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه﴾ [البقرة: ١١٤] والإغلاق يشبه المنع فيكره. قال في الهداية: وقيل لا بأس به إذا خيف على متاع المسجد ا هـ. وهو أحسن من التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد، فإن ثبت في زماننا في جميع الأوقات ثبت كذلك إلا في

فصل

قوله: **(يستحب له الانحراف)** قال في النهر: وينبغي أن يجب ويدل على ذلك ما في البزازية: لو تذكر بعد استقبالها فانحرف عنها فلا إثم عليه.

---

(١) رواه مسلم في كتاب المساجد حديث ٦٧. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٤٣. الدارمي في كتاب الصلاة باب ١٣٧. أحمد في مسنده (٦/ ٤٣، ٥٤).

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ١١. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٤. النسائي في كتاب الطهارة باب ٢٠. أحمد في مسنده (٢/ ٢٥٠) (٣/ ٤٨٧).

....

أوقات الصلاة أو لا فلا أو في بعضها ففي بعضها. كذا في فتح القدير. وفي العناية: والتدبير في الغلق لأهل المحلة فإنهم إذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متولياً بغير أمر القاضي يكون متولياً ا هـ. وفي النهاية: وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشدة لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القرآن، فهذا مثله أو فوقه لأن المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لأحد ا هـ. ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه أو كراهتهم لذلك زاعمين الاختصاص بها دون غيرهم حتى سمعت من بعضهم أنه يضيفها إلى نفسه ويقول هذه مدرستي أو لا تدرس في مدرستي، وأعجب من ذلك أنه إذا غضب على شخص يمنعه من دخول المسجد خصوصاً بسبب أمر دنيوي، وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد أن يكون كبيرة فقد قال الله تعالى ﴿وإن المساجد لله﴾ [الجن: ١٨] وما تلوناه من الآية السابقة فلا يجوز لأحد مطلقاً أن يمنع مؤمناً من عبادة يأتي بها في المسجد لأن المسجد ما بني إلا لها من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن. ولا يتعين مكان مخصوص لأحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره إليه ليس له إزعاجه وإقامته منه فقد قال الإمام الزاهدي في فتاويه المسماة بالقنية معزياً إلى فتاوي العصر: له في المسجد موضع معين يواظب عليه وقد شغله غيره قال الأوزاعي: له أن يزعجه وليس له ذلك عندنا ا هـ. ومن الفروع الدالة على أن مدرس المسجد كغيره ما قاله في القنية أيضاً: ليس للمدرس في المسجد أن يجعل من بيته باباً إلى المسجد وإن فعل أدى ضمان نقصان الجدار إن وقع فيه ا هـ. وأعجب من ذلك أن بعض مدرسي الأروام يعتقد في المسجد الذي له مدرس أنه مدرسة وليس بمسجد حتى ينتهك حرمته بالمشي فيه بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجداً، وسيأتي شروط المسجد إن شاء الله تعالى في كتاب الوقف.

قوله: **(والوطء فوقه والبول والتخلي)** أي وكره الوطء فوق المسجد وكذا البول والتغوط لأن سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته، ولا يبطل الاعتكاف بالصعود إليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه. والمراد بالكراهة كراهة التحريم وصرح الشارح بأن الوطء فيه حرام لقوله تعالى ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧] وذكر في فتح القدير أن الحق أنها كراهة تحريم لأن الآية ظنية الدلالة لأنها محتملة كون التحريم للاعتكاف أو للمسجد وبمثلها لا يثبت التحريم ولأن تطهيره واجب لقوله تعالى ﴿إن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾ [البقرة: ١٢٥] ولما أخرجه المنذري مرفوعاً «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسل سيوفكم وإقامة حدودكم وجمروها في الجمع واجعلوا على أبوابها المطاهر»[١] ا هـ. واختلف المشايخ في كراهية إخراج

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب المساجد باب ٥.

....

الريح في المسجد. وأشار المصنف إلى أنه لا يجوز ادخال النجاسة المسجد وهو مصرح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه أن قولهم إن الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فإنه لا يجوز الاستصباح به في المسجد لما ذكرنا، ولهذا قال في التجنيس: وينبغي لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازاً عن تلويث المسجد. وقد قيل: دخول المسجد متنعلاً من سوء الأدب وكان إبراهيم النخعي يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معهما أفضل لحديث خلع النعال. وعن علي رضي الله عنه أن كان له زوجان من نعل إذا توضأ انتعل بأحدهما إلى باب المسجد ثم يخلعه وينتعل بالآخر ويدخل المسجد إلى موضع صلاته ولهذا قالوا: إن الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة أقرب إلى حسن الأدب ا هـ. وفي الخلاصة وغيرها: ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد إلا أن يكون موضع فيه اتخذ للوضوء ولا يصلي فيه. زاد في التجنيس: لو سبقه الحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فإن وجد الطريق انصرف وتوضأ وإن لم يمكنه الخروج يجلس ولا يتخطى رقاب الناس، فإن وجد ماء في المسجد وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير، ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جداً. ويكره مسح الرجل من الطين والردغة بإسطوانة المسجد أو بحائط من حيطان المسجد لأن حكمه حكم المسجد، وإن مسح ببردي المسجد أو بقطعة حصير ملقاة فيه لا بأس به لأن حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا: إن الأولى أن لا يفعل. وإن مسح بتراب في المسجد فإن كان مجموعاً لا بأس به، وإن كان التراب منبسطاً يكره هو المختار وإليه ذهب أبو القاسم الصفار لأن له حكم الأرض فكان من المسجد. وإن مسح بخشبة موضوعة في المسجد فلا بأس به لأنه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد، وكذا إذا مسح بحشيش مجتمع أو حصير مخرق لا بأس به لأنه لا حرمة له إنما الحرمة للمسجد ا هـ. ولكون المسجد يصان عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقى لا فوق البواري ولا تحتها للحديث المعروف «إن المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد من النار» ويأخذ النخامة بكمه أو بشيء من ثيابه، فإن اضطر إلى ذلك كان البصاق فوق البواري خيراً من البصاق تحتها لأن البواري ليست من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد، فإذا ابتلي ببليتين يختار أهونهما، فإن لم يكن فيها بوار يدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الأرض وقالوا: إذا نزح الماء النجس من البئر كره له أن يبل به الطين فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين. وفي الظهيرية

قوله: **(كان يكون ذا نز)** أي صاحب نز بالنون والزاي. قال في الصحاح: النز والنز ما يتحلب من الأرض من الماء وقد نزت الأرض صارت ذات نز. وفي قوله وإلا فلا دليل على أنه لا يجوز إحداث الغرس في المسجد ولا إبقاؤه فيه لغير ذلك العذر ولو كان المسجد واسعاً كمسجد القدس الشريف ولو قصد به الاستغلال للمسجد لأن ذلك يؤدي إلى تجويز إحداث دكان فيه أو بيت للاستغلال أو تجويز إبقاء ذلك بعد إحداثه ولم يقل بذلك أحد بلا ضرورة داعية، ولأن فيه إبطال ما

....

وغيرها: ويكره غرس الأشجار في المسجد لأنه يشبه البيعة إلا أن يكون به نفع للمسجد كأن يكون ذا نز أو اسطوانية لا تستقر فيغرس ليجذب عروق الأشجار ذلك النزر فحينئذ يجوز وإلا فلا وإنما جوز مشايخنا في المسجد الجامع ببخارى لما فيه من الحاجة. قالوا: ولا يتخذ في المسجد بئر ماء لأنه يخل حرمة المسجد فإنه يدخله الجنب والحائض، وإن حفر فهو ضامن بما حفر إلا أن ما كان قديماً فيترك كبئر زمزم في المسجد الحرام. ولا بأس برمي عش الخفاش والحمام لأن فيه تنقية المسجد من زرقها. وقالوا: ولا يجوز أن تعمل فيه الصنائع لأنه مخلص لله تعالى فلا يكون محلاً لغير العبادة غير أنهم قالوا في الخياط: إذا جلس فيه لمصلحته من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقاً عنيفاً. والذي يكتب إن كان بأجر يكره وإن كان بغير أجر لا يكره. قال في فتح القدير: هذ إذا كتب القرآن والعلم لأنه في عبادة، أما هؤلاء المكتبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا، ولو لم يكن لغط لأنهم في صناعة لا عبادة إذ هم يقصدون الإجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكاتب إن كان لأجر لا وحسبة لا بأس به ا هـ. وفي الخلاصة: رجل يمر في المسجد ويتخذه طريقاً إن كان لغير عذر لا يجوز وبعذر يجوز، ثم إذا جاز يصلي كل يوم تحية المسجد مرة ا هـ. وفي القنية: يعتد المرور في الجامع يأثم ويفسق ولو دخل المسجد للمرور فلما توسطه ندم، قيل يخرج من باب غير الذي قصده، وقيل يصلي ثم يتخير في الخروج، وقيل إن كان محدثاً يخرج من حيث دخل إعداماً ما لما جنى ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه لأنه يخل بالخشوع.

أعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم الجوامع ثم مساجد المحال ثم مساجد الشوارع فإنها أخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها أحد إذا لم يكن لها إمام معلوم ومؤذن، ثم مساجد البيوت فإنه لا يجوز مرتبة حتى لا يعتكف فيها أحد إذا لم يكن لها إمام معلوم ومؤذن، ثم مساجد البيوت فإنه لا يجوز الاعتكاف فيها إلا للنساء. وإذا قسم أهل المحلة المسجد وضربوا فيه حائطاً ولكل منهم إمام على حدة ومؤذنهم واحد لا بأس به، والأولى أن يكون لكل طائفة مؤذن كما يجوز لأهل المحلة أن يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم أن يجعلوا المسجدين واحداً لإقامة الجماعات إما للتدريس أو للتذكير فلا، لأنه ما بنى له وإن جاز فيه ولا يجوز التعليم في دكان في فناء المسجد عند أبي حنيفة وعندهما يجوز إذا لم يضر بالعامة ا هـ. ما في القنية. ولا يخفى أن المسجد الجامع تدبيره وعمارته وإصلاحه للإمام أو نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة، فللإمام أو نائبه أن يجعل الجامع

بني المسجد لأجله من صلاة واعتكاف ونحوهما، وقد رأيت في هذه المسألة رسالة بخط العلامة ابن أميرحاج الحلبي ألفها في الرد على من أجاز ذلك في المسجد الأقصى، ورأيت في آخرها بخط بعض العلماء أنه وافقه على ذلك العلامة الكمال بن أبي شريف الشافعي.

....

مسجدين بضرب حائط ونحوه كالأهل المحلة. ولا بد أن نذكر أحكام تحية المسجد فنقول: هي على حذف مضاف أي تحية رب المسجد لأن المقصود منها التقرب إلى الله تعالى لا إلى المسجد لأن الإنسان إذا دخل بيت الملك فإنما يحيي الملك لا بيته. كذا ذكره العلامة الحلبي. وقد حكى الإجماع على سنيتها غير أن أصحابنا يكرهونها في الأوقات المكروهة تقديماً لعموم الحاظر على عموم المبيح، وقد قدمنا أنه إذا تكرر دخوله في كل يوم فإنه يكفيه ركعتان لها في اليوم. وذكره في الغاية أنها لا تسقط بالجلوس عند أصحابنا فإنه قال في الحاكم إذا دخل المسجد للحاكم فهو بالخيار عندنا إن شاء صلى تحية المسجد عند دخوله وإن شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لأنها لتعظيم المسجد وحرمته ففي أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك ا هـ. وفي الظهيرية: ثم اختلفوا في صلاة التحية أنه يجلس ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل أن يجلس. قال بعضهم: يجلس ثم يقوم. وعامة العلماء قالوا: يصلي كما يدخل المسجد ا هـ. قلت: ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية ما في الصحيحين عن أبي قتادة الأنصاري قال قال رسول الله ﷺ «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين»[1] وإنما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال: دخلت المسجد فإذا رسول الله ﷺ جالس وحده فقال: يا أبا ذر إن للمسجد تحية وإن تحيته ركعتان فقم فاركعهما فقمت فركعتهما ا هـ. وقد قالوا: إن كل صلاة صلاها عند دخوله فرضاً أو سنة فإنها تقوم مقام التحية بلا نية كما في البدائع وغيره، فلو نوى التحية الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره أنه يصح عندهما، وعند محمد لا يكون داخلاً في الصلاة فإنهم قالوا: لو نوى الدخول في الظهر والتطوع فإنه يجوز عن الفرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة، وعند محمد لا يكون داخلاً. وصرح في الظهيرية بكراهة الحديث أي كلام الناس في المسجد لكن قيده بأن يجلس لأجله. وفي فتح القدير: الكلام المباح فيه مكروه يأكل الحسنات، وينبغي تقييده بما في الظهيرية. أما إن جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا. وأما النوم في المسجد فاختلف المشايخ فيه. وفي التجنيس: الأشبه بما تقدم من المسائل أنه يكره لأنه ما أعد لذلك وإنما بني لإقامة الصلاة، وأما الجلوس في المسجد للمصيبة فمكروه لأنه لم يبن له. وعن الفقيه أبي الليث أنه لا بأس به لأن النبي ﷺ حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس في المسجد والناس يأتونه ويعزونه، والمفتي به أنه

قوله: **(قيده بأن يجلس لأجله)** قال في النهر: والإطلاق أوجه قوله: **(وصحح في مصلي العيد**

---

(١) رواه البخاري في كتاب التهجد باب ٢٥. مسلم في كتاب المسافرين حديث ٦٩، ٧٠. الترمذي في كتاب الصلاة باب ١١٨. النسائي في كتاب المساجد باب ٣٧. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ٥٧. الموطأ في كتاب السفر حديث ٥٧. أحمد في مسنده (٥/ ٢٩٥، ٢٩٦).

فوقه والبول والتخلي لا فوق بيت فيه مسجد ولا نقشه بالجص وماء الذهب.

لا يلازم غريمه في المسجد لأن المسجد بني لذكر الله تعالى. ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة، ولا بأس به للقضاء كالتدريس والفتوى ا هـ. وسيأتي إن شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكراهية والجنايات ومسألة الذهاب إلى الأقدم أو إلى مسجد حيه أو إلى من كان إمامه أصلح مذكورة في الخلاصة وغيرها بتفاريعها.

قوله: **(لا فوق بيت فيه مسجد)** أي لا يكره ما ذكر في بيت فيه أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في البيت أعد للصلاة فإنه لم يأخذ حكم المسجد وإن كان يستحب للإنسان، رجلاً كان أو امرأة، أن يتخذ في داره مكاناً خالياً لصلاته وبه أمر النبي ﷺ أصحابه. واختلفوا في مصلى الجنازة والعيد فصحح في المحيط في مصلى الجنائز أنه ليس له حكم المسجد أصلاً، وصحح في مصلى العيد كذلك إلا في حق جواز الاقتداء وإن لم تتصل الصفوف. وفي النهاية وغيرها: والمختار للفتوى في المسجد الذي اتخذ لصلاة الجنازة والعيد أنه مسجد في حق جواز الاقتداء وإن انفصل الصفوف رفقاً بالناس، وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد ا هـ. وظاهر ما في النهاية أنه يجوز الوطء والبول والتخلي في مصلي الجنائز والعيد، ولا يخفى ما فيه فإن الباني لم يعده لذلك فينبغي أن لا، ولا يخفي ما فيه فإن الباني لم يعده لذلك فينبغي أن لا تجوز هذه الثلاثة وإن حكمنا بكونه غير مسجد، وإنما تظهر فائدته في بقية الأحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله للجنب والحائض.

قوله: **(ولا نقشه بالجص وماء الذهب)** أي ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا بأس به. وقيل يكره للحديث «إن من أشراط الساعة تزيين المساجد» وقيل مستحب لأنه من عمارته وقد مدح الله فاعلها بقوله ﴿إنما يعمر مساجد الله﴾ [التوبة:

كذلك) يخالفه ما قاله تاج الشريعة والأصح أنه أي مصلي العيد يأخذ حكمها أي المساجد لأنه أعد لإقامة الصلاة فيه بالجماعة لأعظم الجموع على وجه الإعلان إلا أنه أبيح إدخال الدواب فيها ضرورة الخشية على ضياعها، وقد يجوز إدخال الدواب في بقعة المساجد لمكان العذر والضرورة اهـ. فقد اختلف التصحيح في مصلي العيد واتفق في مصلي الجنازة. كذا في الشرنبلالية قوله: **(في حق بقية الأحكام التي ذكرناها)** أي كجواز الوضوء والمضمضة فيه ومسح الرجل من الطين بحشيشه والبصاق ونحو ذلك مما مر قوله: **(وهو المذكور الخ)** قال في النهاية قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى: في قوله «لا بأس» إشارة إلى أنه لا يؤجر بذلك فيكفيه إن ينجو رأساً برأس اهـ. لأن في لفظة «لا بأس» دليلاً على أن المستحب غيره وإنما كان كذلك لأن البأس الشدة اهـ. قلت: وفيه نفي لقول من جعله قربة لما فيه من تعظيم المسجد وإجلال الدين وبه صرح الزيلعي ثم قال: وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه إلى المساكين أحب اهـ. وأفعل التفضيل ليس على بابه لأنه نفي استحباب صرفه

باب الوتر والنوافل

١٨] وأصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهة ولا استحباب لأن مسجد رسول الله كان مسقفاً من جريد النخل وكان يكف إذا جاء المطر وكان كذلك إلى زمن عثمان ثم رفعه عثمان وبناه وبسط فيه الحصى كما هو اليوم كذلك. ومحل الاختلاف في غير نقش المحراب، أما نقشه فهو مكروه لأنه يلهي المصلي كما في فتح القدير وغيره. قال المصنف في الكافي: وهذا إذا فعل من مال نفسه أما المتولي فإنما يفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش، فلو فعل ضمن حينئذ لما فيه من تضييع المال، فإن اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها لا بأس به حينئذ ا هـ. وصرح في الغاية أن جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولي، ولا يخفى أن محله ما إذا لم يكن الواقف فعل مثل ذلك، أما إن كان كذلك فله البياض لقولهم في عمارة الوقف أنه يعمر كما كان. وقيد بكونه للنقاء إذ لو قصد به أحكام البناء فإنه لا يضمن، وقيدوا بالمسجد إذ نقش غيره موجب للضمان إلا إذا كان مكاناً معداً للاستغلال تزيد الأجرة به فلا بأس به. وأرادوا من المسجد داخله لقول صاحب النهاية: ولأن من تزيينه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لانتظار الصلاة وذلك حسن ا هـ. فيفيد أن تزيين خارجه مكروه، وأما من مال الوقف فلا شك أنه لا يجوز للمتولي فعله مطلقاً لعدم الفائدة فيه خصوصاً إذا قصد به حرمان أرباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا من دهنهم الحيطان الخارجة، وسيأتي إن شاء الله تعالى بأتم من هذا في كتاب الوقف. وفي النهاية: وليس بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وأن توطأ. وفي جامع النسفي: مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله في شيء، وكذا لو كان عليه الملك لا غير أو الألف واللام وحدها، وكذا يكره إخراجه عن ملكه إذا لم يأمن من استعمال الغير فالواجب أن يوضع في أعلى موضع لا يوضع فوقه شيء، وكذا يكره كتابة الرقاع وإلصاقها في الأبواب لما فيه من الإهانة ا هـ. والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

باب الوتر والنوافل

لا خفاء في حسن تأخيرهما عن الفرائض. والوتر في اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى

بما تقدم. كذا في الشرنبلالية قوله: **(لأنه يلهي المصلي)** قال في الشرنبلالية قلت: فعلى هذا لا يختص بالمحراب بل في أي محل يكون أمام من يصلي بل أعم منه وبه صرح الكمال فقال بكراهة التكلف بدقائق النقوش ونحوها خصوصاً في المحراب اهـ. وبه يعلم ما في كلام المؤلف.

باب الوتر والنوافل

قوله: **(فظهر بهذا الخ)** قال الرملي أقول بخط شيخ شيخنا علي المقدسي: كيف يكون ذلك وقد

الوتر واجب وهو ثلاث ركعات بتسليمة وقنت في ثالثته قبل الركوع أبداً وقرأ

الوتر. كذا في المغرب. وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد العشاء، والنفل في اللغة الزيادة وفي الشريعة زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا، ووجوه اشتقاقه يدل على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة لأنه زيادة على الولد الصلبي وتسمى الغنيمة نفلاً لأنها زيادة على أصل المال قوله: (**الوتر واجب**) وهذا آخر أقوال أبي حنيفة وهو الصحيح. كذا في المحيط. والأصح كما في الخانية وهو الظاهر من مذهبه كذا في المبسوط وروي عنه أنه فرض وعنه أنه سنة. ووفق المشايخ بينهما بأنه فرض عملاً، واجب اعتقاداً، سنة ثبوتاً ودليلاً. وأما عندهما فسنة عملاً واعتقاداً ودليلاً لكن سنة مؤكدة آكد من سائر السنن المؤقتة كما في البدائع لظهور أثر السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب فنفياه. وأما استدلاله في الهداية لهما بأنه لا يكفر جاحده لا يفيد إذ إثبات اللازم لا يستلزم إثبات الملزوم المعين إلا إذا ساواه وهو هنا أعم، وإن عدم الإكفار بالجحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعي الوجوب لا الفرض، وأما الإمام فثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه ما رواه أبو داود مرفوعاً «الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني، الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني، الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني»[1] رواه الحاكم وصححه. وما رواه مسلم مرفوعاً «أو تر وأقبل «أن تصبحوا»[2] والأمر للوجوب. وأما ما في الصحيحين من أنه عليه السلام أو تر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان للعذر والاتفاق على أن الفرض يصلي على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه أو أنه كان قبل وجوبه لأن وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخر، وقد روي أنه عليه السلام كان ينزل للوتر. وأما حديث الأعرابي حين قال له هل عليّ غيرها أي الصلوت الخمس فقال له النبي ﷺ: لا إلا أن تطوع. فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووي في شرح مسلم لأنه كان في

صرحوا في المتون بالفرق وفرعوا على كل قول أحكاماً للآخر كفساد الفجر بتذكره وفساده بتذكر فرض قبله؟ اهـ. قلت: وهو عجيب ونقل العلامة الرملي له أعجب وكأن منشأه الغفلة عن قول المؤلف «إلا في فساد الصبح الخ» قوله: (**إلا في فساد الصبح وتذكره الخ**) أي وإلا في عدم إعادته لو ظهر فساد العشاء دونه عنده لا عندهما قال في المنظومة:

والوتر فرض ويرى بذكره	في فجره فساد فرض فجره
ولا يعاد الوتر إذ يعاد	عشاؤه إن ظهر الفساد اهـ

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الوتر باب ٢. أحمد في مسنده (٢/ ٤٤٣) (٥/ ٣٥٧).

(٢) رواه مسلم في كتاب المسافرين حديث ١٦٠، ١٦١. الترمذي في كتاب الوتر باب ١٢. النسائي كتاب في قيام الليل باب ٣١. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١٢٢. أحمد في مسنده (٢/ ١٥٠).

....

أول الإسلام ثم وجب الوتر بعده بدليل أنه سأله عن العبادة المالية فأخبره بالزكاة فقال هل علي غيرها؟ فقال: لا. كما ذكر في الصلاة مع أن صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه، ولا يلزم من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لأنه ليس بفرض قطعي.

وذكر في البدائع حكاية هي أن يوسف بن خالد السمي كان من أعيان فقهاء البصرة فسأل أبا حنيفة عنه فقال: إنه واجب. فقال له: كفرت يا أبا حنيفة ظناً منه أنه يقول إنه فريضة. فقال أبو حنيفة: أيهولني إكفارك إياي وأنا أعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والأرض، ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر إليه وجلس عنده للتعلم اهـ. وفي المحيط: لا يجوز الوتر قاعداً مع القدرة على القيام ولا على راحلته من غير عذر لأن عنده الوتر واجب وأداء الواجبات والفرائض على الراحلة من غير عذر لا يجوز، وعندهما وإن كان سنة لكن صح عن النبي ﷺ أنه كان يتنفل على راحلته من غير عذر في الليل وإذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الأرض اهـ. فأفاد أنه لا يجوز قاعداً وراكباً من غير عذر باتفاق أبي حنيفة وصاحبيه. وصرح في الهداية بأنه يجب قضاؤه إذا فاته بالإجماع وصححه في التجنيس، وعلل له في المحيط بقوله: أما عنده فلأنه واجب، وأما عندهما فلقوله عليه السلام «من نام عن وتر أو نسيه فليصله إذا ذكره»[1] اهـ. وصرح في الكافي بأن وجوب قضائه ظاهر الرواية عنهما، وروي عنهما عدمه وسيأتي أنه لا يصلي خلف النفل اتفاقاً، فظهر بهذا أنه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قولهما بسنيته من جهة الأحكام فإن السنة المؤكدة بمنزلة الواجب إلا في فساد الصبح بتذكره وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس. قال في التجنيس: عند أبي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة العصر لأنه واجب عنده فيجوز قضاؤه فيه كقضاء سائر الفرائض، وعندهما لا لأنه سنة عندهما ا هـ. لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بأنه سنة عندهما فوجوب القضاء محل النزاع، وقد علمت دفعه بما في المحيط. وفي الظهيرية والولوالجية والتجنيس وغيرهما: أهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر أدبهم الإمام وحبسهم فإن لم يمتنعوا قاتلهم، وإن امتنعوا عن أداء السنن فجواب أئمة

وإلا في فساده بتذكر فرض قبله قوله: **(لكن تعقب الخ)** عبارة الفتح قوله ولهذا وجب القضاء بالإجماع أي ثبت وإلا فوجوب القضاء محل النزاع أيضاً، والمعنى أنه صلاة مقضية مؤقتة فتجب كالمغرب ا هـ. وكان الحامل له على تأويل وجب بثبت أن إيجاب القضاء بدون إيجاب الأداء مما لم يعهد كما قاله في النهر متعقباً لما مر عن المحيط، ولما أجاب به بعضهم عن الهداية أن المراد إجماع

---

(١) رواه أحمد مسنده (٣/ ٣١).

....

بخارى بأن الإمام يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرائض لما روي عن عبد الله بن المبارك أنه قال: لو أن أهل بلدة أنكروا سنة السواك لقاتلتهم كما نقاتل المرتدين اهـ. وفي العمدة: اجتمع قوم على ترك الأذان يؤدبهم الإمام وعلى ترك السنن يقاتلهم. زاد في الخلاصة بأن هذا إذا تركها جفاء لكن رآها حقاً فإن لم يرها حقاً يكفر. وذكر في التحقيق لصاحب الكشف أن الواجب نوعان: واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء، وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركه ولكن لا تفسد الصلاة اهـ. وفي البدائع أن وجوبه لا يختص بالبعض دون البعض بل يعم الناس أجمع من الحر والعبد والذكر والأنثى إن كان أهلاً للوجوب لعموم الدلائل.

قوله **(وهو ثلاث ركعات بتسليمة)** أي الوتر لما رواه الحاكم وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن. قيل للحسن: إن ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال: كان عمر أفقه منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير اهـ. ونقله الطحاوي عن أصحاب رسول الله ﷺ. وأما قوله ﷺ «صلاة الليل مثنى مثنى وإذا خشي الصبح صلى واحدة فأوترت له ما صلى[(٢)] فليس فيه دلالة على أن الوتر واحدة بتحريمة مستأنفة ليحتاج إلى الاشتغال بجوابه إذا يحتمل كلاً من ذلك ومن كونه إذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرائح الواردة، وقد روى الإمام أبو حنيفة بسنده أنه عليه السلام كان يقرأ في الأولى «بسبح اسم ربك الأعلى»، وفي الثانية «قل يا أيها الكافرون»، وفي الثالثة «قل هو الله أحد». وما وقع في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين أنكرها الإمام أحمد وابن معين ولم يخترها أكثر أهل العلم كما ذكره الترمذي. كذا في شرح منية المصلي. وصحح الشارح الزيلعي أنه لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن

الأصحاب على ظاهر الرواية عنهم ونقل جواباً آخر أن المراد إجماع الصحابة لقول الطحاوي أن وجوبه ثبت بإجماعهم وإلى هذا يشير قول الفتح أن وجب بمعنى ثبت قال: وهذا الجواب اختاره كثير من الشارحين ولا يخفى أن فيه عدولاً عن الظاهر ا هـ. وفي شرح الشيخ اسمعيل والتحقيق ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تفريق الأحكام ولهذا قال في المحيط. وما ذكر الجواب في ظاهر الرواية ظاهر على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

---

(٢) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ٨٤. مسلم في كتاب المسافرين حديث ١٥٦. أحمد في مسنده (٢/ ٥، ١٠٢).

....

إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بإمام قد رعف. واشتراط المشايخ لصحة اقتداء الحنفي في الوتر بالشافعي أن لا يفصله على الصحيح مفيد لصحته إذا لم يفصله اتفاقاً، ويخالفه ما ذكره في الإرشاد من أنه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعي بإجماع أصحابنا لأنه اقتداء المفترض بالمتنفل فإنه يفيد عدم الصحة فصل أو وصل فلذا قال بعده: والأول أصح مشيراً إلى أن عدم الصحة إنما هو عند الفصل لا مطلقاً معللاً بأن اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي اهـ. فمراده من الأول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح، ويشهد للشارح ما في السراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع أنه سنة عند الشافعي وواجب عندنا، وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل أن اقتداء الحنفي في الوتر بمن يرى أنه سنة كاليوسفي صحيح لأن كلاً يحتاج إلى نية الوتر فلم تختلف نيتهما فأهدر اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية. واستشكله في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من أن الفرض لا يتأدى بنية النفل ويجوز عكسه، فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفي اقتداء وتر الشافعي بناء على أنه لم يصح شروعه في الوتر لأنه بنيته إياه إنما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل، وحينئذ فالاقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقتدي. نعم يمكن أن يقال: لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن إطلاق مسألة التجنيس يقتضي أنه لا يجوز وإن لم يخطر بخاطره نفلية وفرضية بعد أن كان المتقرر في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للمتأمل اهـ.

قوله: **(لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده)** فيه أنه إن رجع الضمير في «عنده» إلى المقتدي الحنفي فلا شك في أن هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى جاز له بعده الكلام ونحوه، وكذا إذا رجع إلى الإمام لأنه كذلك مخرج من الصلاة، نعم عند الحنفي سلامه مبطل للصلاة، وعند الشافعي متمم ومخرج منها، ولعل المراد بقوله «لم يخرج بسلامه عنده» أي عند إمامه أي لم يبطل وتره لصحة فصله عنده ويكون هذا القول مبنياً على أن العبرة لرأي الإمام كما سيأتي نقله عند الهندواني وجماعة، ويؤيده قوله «كما لو اقتدى بإمام قد رعف» قوله: **(مفيد لصحته الخ)** في هذه الإفادة نظر لأن القول بأنه يشترط لصحة الاقتداء بالشافعي عدم الفصل على الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل لا للاتفاق، ولعل قوله «على الصحيح» سبق قلم، وعبارة الفتح هنا هكذا: وما ذكر في الإرشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر بإجماع أصحابنا لأنه اقتداء المفترض بالمتنفل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعي في الوتر أن لا يفصله فإنه يقتضي صحة الاقتداء عند عدم فصلة ولا غبار عليها قوله: **(فلذا قال بعده)** أي قال الزيلعي بعد كلام الإرشاد: والاول أي اشتراط عدم القطع بالسلام أصح وفي ذلك إشارة إلى أن عدم الصحة إنما هو عند الفصل فقط، ثم لينظر فيما علل به من عدم

....

وحاصلة ترجيح ما في الإرشاد وتضعيف تصحيح الزيعلي، وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لأن ما في التجنيس وغيره إنما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي إنما هو واجب ظني ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتراً، بل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط. وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بأنه لا ينوي في الوتر أنه واجب للاختلاف في وجوبه، فظهر بهذا أن المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها إن سلم والله الموفق للصواب. ثم اعلم أن قوله في فتح القدير «لكن إطلاق مسألة التجنيس يقتضي إلى آخره» غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولفظه: إذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجباً ينظر إن كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعاً جاز الاقتداء بمنزلة من صلى الظهر خلف آخر وهو يرى أن الركوع سنة أو تطوع، وإن كان افتتح الوتر بنية التطوع أو بنية السنية لا يصح الاقتداء لأنه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل. كذا ذكره الإمام الرستغفني. هذا والذي ينبغي أن يفهم من قولهم إنه لا ينوي أنه واجب أنه لا يلزمه تعيين الوجوب لا أن المراد منعه من أن ينوي وجوبه لأنه لا يخلو إما أن يكون حنفياً أو غيره، فإن كان حنفياً فينبغي أن ينويه ليطابق اعتقاده، وإن كان غيره فلا تضره تلك النية فإنَّ من المعلوم أن انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الأصل فيبقى الأصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة.

قوله **(وقنت في ثالثته قبل الركوع ابداً)** لما أخرجه النسائي عن أبي بن كعب أنه عليه الصلاة والسلام كان يقنت قبل الركوع. وما في حديث أنس من أنه عليه السلام قنت بعد الركوع فالمراد منه أن ذلك كان شهراً منه فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الأحول

وجوب اعتقاد الوجوب عل الحنفي فإن الظاهر أن من قلد أبا حنيفة رحمه الله القائل بوجوبه يجب عليه اعتقاد ذلك وإلا لما وجب عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على أنه قد مر عن المشايخ في الجمع بين الروايات أنه واجب اعتقاداً أي واجب اعتقاده لأنه تمييز محول عن الفاعل، وأما قول الأصوليين أنه لازم عملاً لا علماً فالمراد نفي العلم القطعي ولذا قال المصنف في المنار: وحكمه اللزوم عملاً لا علماً على اليقين. ويمكن حمل كلام الزيلعي عليه بأن يكون معنى قوله «ليس بواجب عليه» نفي الافتراض واليقين أي لا يفترض عليه اعتقاد الوجوب ليظهر الفرق بينه وبين الصلوات الخمس فإنها واجبة عملا وعلماً أي يلزمه فعلها واعتقادها قوله: **(فلا يلزمه اعتقاد وجوبه)** فيه ما مر فتدبر.

قوله: **(ولفظه إذا اقتدى الخ)** هذا كما يدفع قول الفتح «يقتضي الخ» يدفع قوله أيضاً «لأنه بنيته إياه إنما نوي النفل الخ» لأنه يقال عليه أنه نوى صلاة مخصوصة عينها بالوترية هذا كافٍ في صحه الاقتداء كما دلت عليه عبارة التجنيس هذه، وقد دلت أيضاً على أن قول التجنيس أولاً أن

....

سألت أنساً عن القنوت في الصلاة قال: نعم. قلت: أكان قبل الركوع أو بعده؟ قال: قبله. قلت: فإن فلاناً أخبرني عنك أنك قلت بعده قال: كذب إنما قنت رسول الله ﷺ بعد الركوع شهراً. وظاهر الأحاديث يدل على القنوت في جميع السنة، وأما ما رواه أبو داود أن عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر - يعني رمضان - ولا يقنت بهم إلا في النصف الثاني فإذا كان العشر الأواخر تخلف فصلى في بيته، فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لأن القنوت فيه يحتمل أن يكون طول القيام فإنه يقال عليه كما يقال على الدعاء وترجح الأول لتخصيص النصف الأخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتنازع فيه. والكلام في القنوت في خمسة مواضع: في صفته ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه إذا فات.

أما الأول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو مذهب أبي حنيفة وعندهما سنة كالوتر، ويشهد للوجوب قوله ﷺ للحسن حين علمه القنوت، اجعل هذا في وترك. والأمر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بأنه لم يثبت، ومنهم من حاول الاستدلال

الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه، إذا نوي صريح النفل كالسنة أو التطوع فالنية بعنوان الوترية ليست نية النفلية. قال في النهر بعد تقريره لحاصل ما قلنا: وإذا تحققت هذا ظهر لك أن قوله في البحر ما في التجنيس أولاً في الفرض القطعي والوتر ليس كذلك غير صحيح إذ مفاده أن الوتر يتأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره ا هـ. وهو ظاهر وإن قال بعضهم إنه ليس بصواب بل مفاده جوازه بعنوان الوترية فتدبر قوله: **(والذي ينبغي الخ)** أقول: هذا خلاف الظاهر المتبادر من كلامهم بل المفهوم منه أن يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب، وعبارة المحيط والبدائع صريحة في ذلك وإنما قالوا كذلك للاختلاف في وجوبه وسنيته فليس بواجب قطعاً ولا بسنة قطعاً، فإذا أطلقه عن الوجوب يكون موافقاً لكل من القولين ولا يخفى أن ما كان سنة وإن كان لا تضره نية الوجوب لكنه خلاف الأولى فكان الأولى عدم تعيين الوجوب سيما وقد قيل إنه فرض كما هو رواية عن الإمام كما مر. قال في شرح المنية قال أبو بكر بن العربي في العارضة: مال سحنون وأصبغ من المالكية إلى وجوبه يريد به الفرض، وحكيَ عن أبي بكر أنه واجب أي فرض، وحكى ابن بطال في شرح البخاري عن ابن مسعود وحذيفة أنه واجب على أهل القرآن دون غيرهم، والمراد بالوجوب الفرض. واختار الشيخ علم الدين السخاوي المقري أنه فرض وعمل فيه جزءاً وساق الأحاديث الدالة على فرضيته ثم قال: فلا يرتاب ذو فهم بعد هذا أنها ألحقت بالصلوات الخمس في المحافظة عليها. وفي المغني عن الإمام أحمد: من ترك الوتر عمداً فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته ا هـ. ما في شرح المنية. فلا جرم قال المشايخ بنية الوتر فقط ليخرج عن العهدة بيقين فتأمل منصفاً قوله: **(لكن تعقبه الخ)** حيث قال: وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجوه في السنن الأربعة عن يزيد بن أبي مريم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال: علمني رسول الله صلى الله تعالى

....

بالمواظبة المفادة من الأحاديث وهو متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة به أحياناً وغير المقرونة ولا دلالة للأعم على الأخص وإلا لوجبت بهذه الكلمات عيناً أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الدعاء المعروف اللهم إنا نستعينك كما سيأتي اهـ. وأطلقه فشمل الأداء والقضاء فلذا قالوا: ومن يقضي الصلوات والأوتار يقنت في الأوتار احتياطاً. وعلله الولوالجي في فتاواه بأنه إن كان عليه الوتر كان عليه القنوت وإن لم يكن عليه الوتر فالقنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضر اهـ. وهو يقتضي أن قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطاً وليس هو بمستحب. قال في مآل الفتاوى: ولما لم يفته شيء من الصلوات وأحب أن يقضي جميع الصلوات التي صلاها متداركاً لا يستحب له ذلك إذا كان غالب ظنه فساد ما صلى ورد النهي عنه ﷺ. وما حكي عن أبي حنيفة أنه قضى صلاة عمره فإن صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات اهـ. وفي التجنيس: شك في الوتر وهو في حالة القيام أنه في الثانية أم في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز أنها الثالثة، ثم يقعد فيقوم فيضيف إليها ركعة أخرى ويقنت فيها أيضاً، وهو المختار. فرق بين هذا وبين المسبوق بركعتين في الوتر في شهر رمضان إذا قنت مع الإمام في الركعة الأخيرة من صلاة الإمام حيث لا يقنت في الركعة الأخيرة إذا قام إلى القضاء في قولهم جميعاً. والفرق أن تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا أحدهما في موضعه والآخر ليس في موضعه فجاز، فأما المسبوق فهو مأمور بأن يقنت مع الإمام فصار ذلك موضعاً له، فلو أتى بالثاني كان ذلك تكراراً للقنوت في موضعه اهـ. وفي المحيط معزياً إلى الأجناس: لو شك أنه في الأولى أو في الثانية أو في الثالثة فإنه

عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر، وفي لفظ في قنوت الوتر «اللهم اهدني فيمن هديت الخ». ثم قال في الفتح: وهو أي إثبات الوجوب متوقف على ثبوت صيغة الأمر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي ا هـ.

قوله: **(وإلا لوجبت هذه الكلمات)** أي قوله «اللهم اهدني فيمن هديت الخ» أو كانت أولى من غيرها مع أن المتقرر عند من استدل به من الحنفية «اللهم إنا نستعينك الخ» وفي كلام المؤلف إجحاف لأن المشار إليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره أن المراد بالكلمات اللهم إنا نستعينك وليس كذلك لما علمته من القولة السابقة ولحصول المناقضة في قوله لكن المتقرر عندهم لو حمل على ظاهره قوله: **(فإن صح النقل فنقول الخ)** فهي نظر لأن يقتضي أنه لو صلاها أربع ركعات يكون مستحباً مع أنه قيد الاستحباب بما إذا كان غالب ظنه فساد ما صلى على أن فيه زيادة القعدة في الثالثة وهي مكروهة سيما مع ورود النهي تأمل قوله: **(فلو أتى بالثاني الخ)** أقول: قد قدمنا في باب الحدث في الصلاة الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة أو آخرها وأنه لا يظهر الخلاف في القراءة والقنوت لأن من قال يقضي آخر صلاته يقول إلا في حق القراءة والقنوت، وعلى هذا فقنوته مع الإمام يكون

....

يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين بقعدتين ويقنت فيهما احتياطاً. وفي قول آخر: لا يقنت في الكل أصلاً لأن القنوت في الركعة الثانية والأولى بدعة وترك السنة أسهل من الإتيان بالبدعة والأول أصح لأن القنوت واجب، وما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطاً اهـ. وفي الذخيرة: إن قنت في الأولى أو في الثانية ساهياً لم يقنت في الثالثة لأنه لا يتكرر في الصلاة الواحدة اهـ. وفيه نظر لأنه إذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليقع في محله كما قدمناه فمع اليقين بكونه في غير محله أولى أن يعيده كما لو قعد بعد الأولى ساهياً لا يمنعه أن يقعد بعد الثانية، ولعل ما في الذخيرة مبني على القول الضعيف القائل بأنه لا يقنت في الكل أصلاً كما لا يخفي.

وأما الثاني فقد ذكرناه. وأما مقداره فقد ذكر الكرخي أن مقدار القيام في القنوت مقدار سورة «إذا السماء انشقت» وكذا ذكر في الأصل لما روي عن النبي ﷺ أنه كان يقرأ في القنوت «اللهم إنا نستعينك اللهم اهدنا» وكلاهما على مقدار هذه السورة. وروي أنه عليه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت. كذا في البدائع. وأما دعاؤه فليس فيه دعاء مؤقت. كذا ذكر الكرخي في كتاب الصلاة لأنه روي عن الصحابة أدعية مختلفة في حال القنوت، ولأن المؤقت من الدعاء يذهب بالرّقة كما روي عن محمد فيبعد عن الإجابة، ولأنه لا يؤقت في القراءة لشيء من الصلوات ففي دعاء القنوت، أولى. وقال بعض مشايخنا: المراد من قوله «ليس فيه دعاء مؤقت» ما سوى اللهم إنا نستعينك لأن الصحابة

في موضعه على كل من القولين، فلو قنت فيما يقضي لا يكون تكراراً له في موضعه، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فكذلك لما علمت من أنه جعل ما يقضيه آخر صلاته إلا في القراءة والقنوت. وقد يجاب بأن شرعية القنوت أنها هي في آخر الصلاة حقيقة وحكماً كما في غير المسبوق أو حكماً فقط كما في المسبوق فإن ما يقضيه المسبوق بالنظر إلى ما أدركه مع الإمام آخر صلاته؛ وما أدركه أولها حقيقة لأن الأول اسم لفرد سابق وبالنظر إلى صلاة الإمام يكون أول صلاته لأن ما أدركه مع الإمام آخر صلاة الإمام فيكون ما يقضيه أول صلاته تحقيقاً للتبعية وتصحيحاً للاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه مع الإمام أول صلاته حقيقة على النظر الأول وآخرها حكماً على النظر الثاني، وقد اعتبروا الحكم في حق القنوت كيلا يؤدي إلى تكراره الذي هو غير مشروع وحينئذ فإذا قنت مع الإمام يكون قنوته في آخر الصلاة حكماً، وإذا قنت فيما يقضي أيضاً يكون في آخرها حقيقة فلزم تكراره في موضعه الذي هو آخر الصلاة. وأما مسألة الشاك فلم يلزم ذلك فيها لأن أحد القنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكراره المنع ولكنه أمر به لما سيذكره المؤلف عن المحيط. هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم قوله: **(فقد ذكر الكرخي الخ)** هذا مبني على ما سيأتي أن القنوت الواجب هو طول القيام دون الدعاء، فما ذكر بيان لمقدار ذلك الطول.

قوله: **(وقال بعض مشايخنا الخ)** صححه الشيخ إبراهيم في شرح منية المصلي قوله: **(اللهم إنا**

....

اتفقوا عليه فالأولى أن يقرأه ولوقرأ غيره جاز، ولو قرأ معه غيره كان حسناً والأولى أن يقرأ بعده ما علمه رسول الله ﷺ الحسن بن علي قنوته اللهم اهدني فيمن هديت إلى آخره. وقال بعضهم: الأفضل من الوتر أن يكون فيه دعاء مؤقت لأن الإمام ربما يكون جاهلاً فيأتي بدعاء يشبه كلام الناس فتفسد صلاته، وما روي عن محمد من أن التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب، محمول على أدعية المناسك دون الصلاة. كذا في البدائع. ورجح في شرح منية المصلي قول الطائفة الثانية لما ذكروا وتبركاً بالمأثور الوارد به الأخبار وتوارثه الخلف عن السلف في سائر الأعصار اهـ. لكن ذكر الاسبيجابي أن ظاهر الرواية عدم توقيته. ثم إن الدعاء المشهور عند أبي حنيفة: اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير كله، نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك، اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك إن عذابك بالكفار ملحق. لكن في المقدمة الغزنوية إن عذابك الجد. ولم يذكره في الحاوي القدسي إلا أنه أسقط الواو من «نخلع». والظاهر ثبوتهما. أما إثبات «الجد» ففي مراسيل أبي داود. وأما إثبات الواو في «ونخلع» ففي رواية الطحاوي والبيهقي، وبه اندفع ما ذكره الشمني في شرح النقاية أنه لا يقول «الجد» واتفقوا على أنه بكسر الجيم بمعنى الحق. واختلفوا في «ملحق» وصحح الأسبيجابي كسر الحاء بمعنى لاحق بهم، وقيل بفتحها، ونص الجوهري على أنه صواب. وأما «نَحفِد» فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالدال المهملة من الحفد بمعنى السرعة ويجوز ضم النون. يقال حفد بمعنى أسرع وأحفد لغة فيه حكاها ابن مالك في «فعل» و«افعل». وصرح قاضيخان في فتاواه بأنه لو قرأها بالذال المعجمة بطلت صلاته، ولعله لأنها كلمة مهملة لا معنى لها. ثم اعلم أن المشايخ اختلفوا في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المؤذني القنوت طول القيام دون الدعاء، وعن أبي عمرو لا أعرف من القنوت إلا طول القيام وبه فسر قوله تعالى ﴿أمن هو قانت آناء الليل﴾ [الزمر: ٩] وعن الفتاوى الصغرى: القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام اهـ. وينبغي تصحيحه ومن لا يحسن القنوت بالعربية أو لا يحفظه ففيه ثلاثة أقوال مختارة: قيل يقول يا رب ثلاث مرات ثم يركع، وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات، وقيل اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي

نستعينك) زاد بعده في الدرر ونستهديك. قال الشيخ اسمعيل: كذا في المنبع وليس في المغرب ولا فيما أخرجه أبو داود في مراسيله، وذكره في جامع الفتاوي والجوهرية والمفتاح بعد قوله ونستغفرك ا هـ. ثم قال في آخر الدعاء. وفي البرجندي: المشهور عند الحنفية الختم عند قوله ملحق وليس في المشهور «نستهديك» ولا كلمة «كله» ا هـ. وزاد في الدرر أيضاً بعد «ونستغفرك ونتوب إليك» قال الشيخ إسماعيل: كذا في المنبع والتاجية وليس في الكتب المذكورة ا هـ. وزاد في الدرر أيضاً «ونخضع لك» بعد قوله «ولا نكفرك» قال الشيخ إسماعيل: كذا في مراسيل أبي داود وليس في

....

الآخرة حسنة وقنا عذاب النار. والظاهر أن الاختلاف في الأفضلية لا في الجواز وإن الأخير أفضل لشموله، وإن التقييد بمن لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف أن يقتصر على واحد مما ذكر لما علمت أن ظاهر الرواية عدم توقيته.

وأما حكمه إذا فات محله فنقول: إذا نسي القنوت حتى ركع ثم تذكر، فإن كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عنه القنوت، وإن تذكره في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية كما في البدائع وصححه في الخانية. وعن أبي يوسف أنه يعود إلى القنوت لشبهه بالقرآن كما لو ترك الفاتحة أو السورة فتذكرها في الركوع أو بعد رفع الرأس منه فإنه يعود وينتقض ركوعه. والفرق على ظاهر الرواية أن نقض الركوع في المقيس عليه لإكماله لأنه يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة أصلاً، وفي المقيس ليس نقضه لإكماله لأنه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه، فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع. فإن عاد إلى القيام وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلاته لأن ركوعه قائم لم يرتفض بخلاف المقيس عليه لأن بعوده صارت قراءة الكل فرضاً، والترتيب بين القراءة والركوع فرض، فارتفض ركوعه فلو لم يركع بطلت، فلو ركع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدركاً لتلك الركعة. وإنما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العيد إذا تذكرها في حال الركوع حيث يكبر فيه لأنه لم يشرع إلا في محض القيام غير معقول ا لمعنى فلا يتعدى إلى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع، وأما تكبيرات العيد فلم تختص بمحض القيام لأن تكبيرة الركوع يؤتى بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العيد بإجماع الصحابة، فإذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر بالأولى. ولم يقيد المصنف القنوت بالمخافتة للاختلاف

المنبع وغيره مما ذكر. ثم ذكر أن في بعض النسخ «ونخلع» ونسبها أيضاً إلى الوانية ثم قال: ولعله «نخنع» بالنون أي نخضع.

قوله: **(أصلاً)** قيد لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أي أنه إذا فقدت القراءة أصلاً لا يعتبر، وقيد به لأنه لو وجد من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدها معتبراً قوله: **(لكان نقض الفرض للواجب)** قد يقال هو كذلك فيما لو عاد لقراءة السورة فإن أجيب بما يذكره المؤلف من أنه بعوده صارت قراءة الكل فرضاً يقال عليه أنه لا يصير فرضاً إلا بعد القراءة، وأما قبلها فهو واجب فإذا رفض الركوع يكون رفض الفرض للواجب فيكون كرفضه للقنوت إلا أن يقال: فرق بين ما هو واجب حالاً ومآلاً وما هو واجب حالاً فرض مآلاً فرفض الركوع لما يكون فرضاً وإن كان قبل الشروع فيه واجباً ليس كرفضه إلى ما هو واجب على كل حال قوله: **(حيث يكبر فيه)** كذا في شرح المنية لابن أمير حاج الحلبي ومشى عليه في متن التنوير من باب العيد، والذي في شرح المنية للشيخ

في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة ولا يقنت في غيره ويتبع المؤتم قانت الوتر لا الفجر

فيه. قال في الذخيرة: استحسنوا الجهر في بلاد العجم للإمام ليتعلموا كما جهرعمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم عليه وفد العراق. ونص في الهداية على أن المختار المخافتة، وفي المحيط على أنه الأصح، وفي البدائع واختار مشايخنا بما وراء النهر الإخفاء في دعاء القنوت في حق الإمام والقوم جميعاً لقوله تعالى ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية﴾ [الأعراف: ٥٥] وقول النبي ﷺ «خير الدعاء الخفي» وهو مروي في صحيح ابن حبان. وفصل بعضهم بين أن يكون القوم لا يعلمونه فالأفضل للامام الجهر ليتعلموا وإلا فالإخفاء أفضل كما في الذخيرة، ومن اختار الجهر به اختار أن يكون دون جهر القراءة كما في منية المصلي.

قوله (**وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة**) بيان لمخالفته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حتماً، ونقل في الهداية أنه بالاجماع. وفي التجنيس: لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قولهم جميعاً اهـ. أما عندهما فلأنه نفل وفي النفل تجب القراءة في الكل، وكذا على قول أبي حنيفة لأن الوتر عنده واجب يحتمل أنه نفل ولكن يترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل، وقد قدمنا من فعله ﷺ أنه كان يقرأ في الركعة الأولى «سبح اسم ربك الأعلى» وفي الثانية «قل يا أيها الكافرون» وفي الثالثة «قل هو الله أحد». فالحاصل أن قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعيين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية أنه لا ينبغي أن يقرأ سورة متعينة على الدوام لأن الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] والتعيين على الدوام يفضي إلى أن يعتقد بعض الناس أنه واجب وأنه لا يجوز غيره لكن لو قرأ بما ورد به الآثار

إبراهيم الحلبي أنه يعود إلى القيام فيكبر فيه فإنه قال: لكن الفرق بين القنوت وبين تكبيرات العيد مشكل حيث ذكروا أنه لو تذكر أنه تركها وهو في الركوع يعود إلى القيام على ما أشار إليه في الكافي، وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه. والذي ذكره في التلخيص أنه يجوز رفض ركن لم يتم لأجل واجب لم يفت محله، فعلى هذا جاز رفض الركوع لأنه لم يتم لأن تمامه بالرفع لأجل تكبير العيد لأنه واجب لم يفت محله من كل وجه لأن الراكع قائم حكماً فيقال القنوت أيضاً كذلك، ولم أر من تعرض للفرق والذي يظهر أنه كون تكبير العيد مجتمعاً عليه دون القنوت والله أعلم انتهى. ويخالف هذا كله ما سيذكره المؤلف في باب صلاة العيدين حيث قال: ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الإمام قبل أن يكون فإن الإمام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ا هـ. ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العيد حيث قال: وإن تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته، وعلى ما ذكره الكرخي ومشى عليه صاحب البدائع وهو رواية النوادر يعود إلى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة ا هـ. وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لا حاجة إلى إبداء

....

أحياناً يكون حسناً، ولكن لا يواظب لما ذكرنا اهـ. وقد يقال: إنهم رجحوا جهة النفلية فيه احتياطاً في القراءة فينبغي أن لا يقضي في الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطاً لجهة النفلية لأن النفل فيه ممنوع، وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه: والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة إلا أنه يشبه المغرب من حيث إنه لو استتم قائماً في الثالثة قبل القعود ثم تذكر لا يعود لأنها صلاة واحدة، وفي النفل يعود لأنه كل شفع صلاة على حدة اهـ. وفي المجتبى: ولا تجب القعدة الأولى في الوتر. وفي الامتحان: صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسياً ثم تذكر في الركوع لا يعود وإن عاد لا ينتقض ركوعه اهـ. ولا يخفى ما فيه لأن القعدة الأولى واجبة في الفرض والنفل والوتر ذو شبه لهما فوجبت القعدة الأولى فيه، وقد تقدم أنه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح. وفي النهاية معزياً إلى محمد بن الحنفية قال: الدعاء أربعة: دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية. ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء، وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه إلى وجهه كالمستغيث من الشيء، وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالإبهام والوسطى ويشير بالسبابة، ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه. ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي ﷺ في القنوت للاختلاف فيها، واختار الفقيه أبو الليث أن الأولى الصلاة عليه ﷺ لأن القنوت دعاء والأولى في الدعاء أن يكون مشتملاً عليها. وذهب أبو القاسم الصفار إلى أنه لا يصلي فيه لأنه ليس موضعها ومشى عليه في الخلاصة ولما رواه الطبراني عن علي «كل دعاء

الفرق بينه وبين القنوت لاتحادهما في الحكم والله أعلم قوله: **(وفيه)** أي في التنجيس قوله: **(ولا يخفى ما فيه)** أي ما في كلام المجتبي، ويمكن أن يقال المراد نفي الفرضية قوله: **(وهو الأولى)** لعل وجهه كونه موافقاً لقوله عليه الصلاة والسلام «قولوا اللهم صل على محمد الخ» لما قيل له كيف نصلي عليك ولهذا قال بعضهم: إنها أفضل الصيغ وبها يخرج عن العهدة بيقين بخلاف غيرها قوله: **(وقد أطال المحقق الخ)** أقول: ذكر الشيخ إبراهيم الحلبي جملة مما في الفتح إلى أن قال: إن جميع ما ورد من قنوته ﷺ وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه إنما هو قنوت النوازل فإنه محل الاجتهاد لأن حديث أنس أنه عليه السلام لم يزل يقنت حتى فارق الدنيا ونحوه مما عن الصحابة يثبته فإنه روي عن أبي بكر أنه قنت عند محاربة مسيلمة وكذلك قنت عمر وكذا عليّ ومعاوية عند تحاربهما، وحديث أبي حنيفة ونحوه أنه عليه السلام قنت شهراً ثم لم يقنت قبله ولا بعده ينفيه فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمراً مجتهداً فيه، وذلك أنه لم يؤثر عنه عليه السلام أنه قال لا قنوت في نازلة بعد هذه بل مجرد العدم بعدها فيتجه الاجتهاد بأن يظن أن ذلك إنما هو لرفع شرعيته ونسخه نظراً إلى سبب تركه عليه السلام وهو أنه لما أنزل ليس لك من الأمر شيء وأنه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فتكون شرعيته مستمرة وهو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو مذهبنا وعليه الجمهور. قال الحافظ أبو جعفر الطحاوي: إنما لا

....

محجوب حتى يصلي على محمد» وفي الواقعات: ويستحب في كل دعاء أن تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد اهـ. وهو يقتضي أنه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الأولى. ومن الغريب ما في المجتبي: لو صلى على النبي ﷺ في القنوت لا يصلي في القعدة الأخيرة، وكذا لو صلى عليه في القعدة الأولى سهواً لا يصلي عليه في القعدة الأخيرة ولا يصلي في القنوت اهـ.

قوله **(ولا يقنت في غيره)** أي في غير الوتر لما رواه الإمام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لم يقنت في الفجر قط إلا شهراً واحداً لم ير قبل ذلك ولا بعده، وإنما قنت في ذلك الشهر يدعو على أناس من المشركين، وكذا في الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام قنت شهراً يدعو على قوم من العرب ثم تركه. وقد أطال المحقق ابن الهمام هنا في الكلام مع الشافعي كما هو دأبه ولسنا بصدده. وفي شرح النقاية معزياً إلى الغاية: وإن نزل بالمسلمين نازلة قنت الإمام في صلاة الجهر. وهو قول الثوري وأحمد. وقال جمهور أهل الحديث: القنوت عند النوازل مشروع في الصلوات كلها اهـ. قوله **(ويتبع المؤتم قانت الوتر)** وقال محمد: لا يأتي به المأموم بل يؤمن لأن للقنوت شبهة القرآن لاختلاف الصحابة في قوله «اللهم إنا نستعينك» أنه من القرآن أولاً فأورث شبهة وهو لا يقرأ، حقيقة القرآن فكذا ما له شبهه، والمختار ما في الكتاب كما في المحيط وغيره وصححوه لأنه دعاء حقيقة كسائر الأدعية و الثناء والتشهد والتسبيحات، وظاهر الرواية أنه لا يكره قراءته للجنب لأنه ليس بقرآن وعليه الفتوى كما في الولوالجية قوله **(لا الفجر)** أي لا يتبع المؤتم الإمام القانت

يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بلية فإذا وقعت فتنة أو بلية فلا بأس به فعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم. وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به إلا الشافعي وكأنهم حملوا ما روي عنه عليه السلام أنه قنت في الظهر والعشاء على ما في مسلم، وأنه قنت في المغرب أيضاً على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام ا هـ. ومقتضى هذا أن القنوت لنازلة خاص بالفجر ويخالفه ما ذكره المؤلف معزياً إلى الغاية من قوله في صلاة الجهر، ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين، وكذا في الأشباه، وكذا في شرح الشيخ إسماعيل لكنه عزاه إلى غاية البيان، ولم أجد المسألة فيها فلعله اشتبه عليه غاية السروجي بغاية البيان لكن نقل عن البناية ما نصه: إذا وقعت نازلة قنت الإمام في الصلاة الجهرية. وقال الطحاوي: لا يقنت عندنا في صلاة الفجر في غير بلية أما إذا وقعت فلا بأس به ا هـ. ولعل في المسألة قولين فليراجع، ثم لينظر هل القنوت للنازلة قبل الركوع أو بعده وظاهر حملهم ما رواه الشافعي في الفجر على النازلة يقضي الثاني، ثم رأيت الشرنبلالي في مراقي الفلاح صرح بذلك، واستظهر الحموي في حواشي الأشباه الأول وما ذكرناه أظهر قول المصنف: **(ويتبع المؤتم قانت الوتر)** أي ولو كان الإمام شافعياً يقنت بعد الركوع لأن اختلافهم في

....

في صلاة الفجر، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: يتابعه لأنه تبع للإمام والقنوت مجتهد فيه. ولهما أنه منسوخ فصار كما لو كبر خمساً في الجنازة حيث لا يتابعه في الخامسة، وإذا لم يتابعه فيه فقيل يقعد تحقيقاً للمخالفة لأن الساكت شريك الداعي بدليل مشاركة الإمام في القراءة وإذا قعد فقدت المشاركة. ولا يقال كيف يقعد تحقيقاً للمخالفة وهي مفسدة للصلاة لأن المخالفة فيما هو من الأركان والشرائط مفسدة لا في غيرها. قال في الهداية: والأظهر وقوفه ساكتاً. وصححه قاضيخان وغيره لأن فعل الإمام يشتمل على مشروع وغيره، فما كان مشروعاً يتبعه فيه، وما كان غير مشروع لا يتبعه. كذا في العناية. وقد يقال: إنَّ طول القيام بعد رفع الرأس من الركوع ليس بمشروع فلا يتابعه فيه. قال في الهداية: ودلت المسألة على جواز الاقتداء بالشفعوية. وإذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزئه اهـ. ووجه دلالتها أنه لو لم يصح الاقتداء به لم يصح اختلاف علمائنا في أنه يسكت أو يتابعه، ووقع في بعض نسخها بالشافعية وهو الصواب لما عرف من وجوب حذف ياء النسب إذا نسب إلى ما هي فيه ووضع الياء الثانية مكانها حتى تتحد الصورة قبل النسبة الثانية وبعدها والتمييز حينئذ من خارج، فالياء المشددة فيه ياء النسبة لا آخر الكلمة ككرسي. وذكر في النهاية بنو شافع من بني المطلب بن عبد مناف منهم الإمام الشافعي الفقيه رحمه الله، ومن قال في نسبته الشفعوي فهو عامي وحقه أن يقال بالشافعي المذهب. فحاصله أن صاحب الهداية جوز الاقتداء بالشافعي بشرط أن لا يعلم المقتدي منه ما يمنع صحة صلاته في رأي المقتدي كالفصد ونحوه وعدد مواضع عدم صحة الاقتداء به في العناية وغاية البيان بقوله كما إذا لم يتوضأ من

الفجر مع كونه منسوخاً دليل على أنه يتابعه في قنوت الوتر لكونه ثابتاً بيقين. كذا في الدرر وصدر الشريعة. وفي الشرنبلالية: لا يخفى أن الشافعي يقنت بـ«اللهم اهدنا» والحنفي بـ«اللهم إنا نستعينك» فما يفعله فلينظر ا هـ. قال في حواشي مسكين: والظاهر أن المتابعة في مطلق القنوت لا في خصوص ما قنت به، ثم رأيت الشيخ عبد الحي ذكر طبق ما فهمته ا هـ. على أنه قدم المؤلف أن ظاهر الرواية أنه لا توقيت فيه قوله: **(ولهما أنه منسوخ)** قال العلامة نوح أفندي: هذا على إطلاقه مسلم في غير النوازل، وأما عند النوازل في القنوت في الفجر فينبغي أن يتابعه عند الكل لأن القنوت فيها عند النوازل ليس بمنسوخ على ما هو التحقيق كما مر، وأما في القنوت في غير الفجر عند النوازل كما هو مذهب الشافعي فلا يتابعه عند الكل فإن القنوت في غير الفجر منسوخ عندنا اتفاقاً ا هـ. فعلى هذا فالمراد نسخ عموم الحكم لا نسخ الحكم قوله: **(لأن الساكت شريك الداعي)** قال في الفتح: مشترك الإلزام فإن الجالس أيضاً ساكت فلا بد من تقييده مشاركته الداعي بحال موافقته في خصوص هيئة الداعي لكنه يقتضي أنه إنما يكون مشاركاً إذا رفع يده مثله لأنها من هيئة الإمام إلا أن يلغي ذلك ويقال مجرد الوقوف خلف الداعي الواقف ساكتاً يعد شركة له في

....

الفصد والخارج من غير السبيلين، وكما إذا كان شاكاً في إيمانه بقوله «أنا مؤمن إن شاء الله» أو متوضئاً من القلتين أو يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع أو لم يغسل ثوبه من المني ولم يفركه أو انحرف عن القبلة إلى اليسار أو صلى الوتر بتسليمتين أو اقتصر على ركعة أو لم يوتر أصلاً أو قهقه في الصلاة ولم يتوضأ أو صلى فرض الوقت مرة ثم أم القوم فيه. زاد في النهاية وأن لا يراعي الترتيب في الفوائت وأن لا يمسح ربع رأسه. وزاد قاضيخان وأن يكون متعصباً. والكل ظاهر ما عدا خمسة أشياء: الأول مسألة التوضؤ من القلتين فإنه صحيح عندنا إذا لم يقع في الماء نجاسة ولم يختلط بمستعمل مساو له أو أكثر فلا بد أن يقيد قولهم بالقلتين المتنجس ماؤهما أو المستعمل بالشرط المذكور لا مطلقاً. الثاني مسألة رفع اليدين من وجهين: الأول أن الفساد برفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس منه رواية شاذة، رواها مكحول النسفي عن أبي حنيفة وليس بصحيحة رواية ودراية، لأن المختار في العمل الكثير المفسد لها ما لو رآه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلاة لا ما يقام باليدين، ولأن وضع هذه المسألة يدل على جواز الاقتداء بالشافعي وبقائه إلى وقت القنوت حتى اختلفوا هل يتابعه فيه أو لا ـ كما في الهداية ـ مع وجود رفع اليدين في الركعات الثلاث. الثاني أن الفساد عند الركوع لا يقتضي عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع أن عروض البطلان غير مقطوع به حتى يجعل كالمتحقق عند الشروع لأن الرفع جائز الترك عندهم لسنيته. الثالث مسألة الانحراف عن القبلة إلى اليسار لأن الانحراف المانع عندنا أن يجاوز المشارق إلى المغارب كما نقله في فتح القدير في استقبال القبلة، والشافعية لا ينحرفون هذا الانحراف. الرابع مسألة التعصب وهو تعصب لأن التعصب على تقدير وجوده منهم إنما يوجب الفسق لا الكفر والفسق لا يمنع صحة الاقتداء، والظاهر من الشارطين لعدمه أنه يوجب الكفر لكونه في الدين وهو بعيد كما لا يخفى. الخامس مسألة الاستثناء في الإيمان.

فاعلم أن عبارتهم قد اختلفت في هذه المسألة؛ فذهب طائفة من الحنفية إلى تكفير من قال «أنا مؤمن إن شاء الله» ولم يقيدوه بأن يكون شاكاً في إيمانه، ومنهم الاتقاني في غاية البيان. وصرح في روضة العلماء بأن قوله «إن شاء اللّه» يرفع إيمانه فيبقى بلا إيمان فلا يجوز الاقتداء به. وذكر في الفتاوى الظهيرية من المواعظ أن معاذ بن جبل سئل عمن يستثنى في الإيمان فقال: إن الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه ثلاثة أصناف قال تعالى في موضع ﴿أولئك هم المؤمنون حقا﴾ [الانفال: ٤٠] وقال في موضع آخر ﴿أولئك هم الكافرون حقاً﴾ [النساء: ١٥١] وقال في

ذلك عرفاً، رفع يديه مثله أو لا وهو حق قوله: **(أو لم يوتر أصلاً)** الظاهر أن العلة فيه عدم مراعاة الترتيب أي فلا يصح الاقتداء به في الفجر مثلاً إن كان لم يوتر ولكن يتكرر هذا مع قوله وأن لا يراعي الترتيب فليتأمل ما المراد قوله: **(والشافعية لا ينحرفون هذا الانحراف)** أقول: بل لا ينحرفون أصلاً لأن مذهبهم أضيق من مذهبنا في هذه المسألة لوجوب استقبال العين عندهم، وغاية ما يفعلونه

....

موضع آخر ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء﴾ [النساء: ١٤٣] فمن قال بالاستثناء في الإيمان فهو من جملة المذبذبين اهـ. وفي الخلاصة والبزازية من كتاب النكاح عن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل: من قال أنا مؤمن إن شاء اللّه فهو كافر لا تجوز المناكحة معه. قال الشيخ أبو حفص في فوائده: لا ينبغي للحنفي أن يزوج بنته من رجل شفعوي المذهب. وهكذا قال بعض مشايخنا ولكن يتزوج بنتهم. زاد في البزازية تنزيلاً لهم منزلة أهل الكتاب اهـ. وذهب طائفة إلى تكفير من شك منهم في إيمانه بقوله «أنا مؤمن إن شاء الله» على وجه الشك مطلقاً وهو الحق لأنه لا مسلم يشك في إيمانه. وقول الطائفة الأولى أنه يكفر غلط لأنه لاخلاف بين العلماء في أنه لا يقال أنا مؤمن إن شاء الله للشك في ثبوته للحال بل ثبوته في الحال مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام في المسايرة، وإنما محل الاختلاف في جوازه لقصد إيمان الموافاة، فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى منعه وعليه الأكثرون، وأجازه كثير من العلماء منهم الشافعي وأصحابه لأن بقاءه إلى الوفاة عليه وهو المسمى بإيمان الموافاة غير معلوم، ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل، فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٣] وقال أئمة الحنفية: لما كان ظاهر التركيب الإخبار بقيام الإيمان به في الحال مع اقتران كلمة الاستثناء به كان تركه أبعد عن التهمة فكان تركه واجباً، وأما من علم قصده فربما تعتاد النفس التردد لكثرة إشعارها بترددها في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه مفسدة إذ قد يجر إلى وجوده آخر الحياة الاعتياد خصوصاً والشيطان منقطع مجرد نفسه لسبيل لا شغل له سواك فيجب ترك المؤدي إلى هذه المفسدة اهـ. فالحاصل أنه لا فائدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية أن لا يكون شاكاً في إيمانه إذ لا مسلم يشك فيه، وأما التكفير بمطلق الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا كحتهم وليس هو إلا محض تعصب نعوذ باللّه من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، خصوصاً قد نقل الإمام السبكي في رسالة ألفها في هذه المسألة: أن القول بدخول الاستثناء في الإيمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية قال: وهو قول سفيان الثورى اهـ. فالقول بتكفير هؤلاء من أقبح الأشياء. ثم اعلم أنه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي إذا لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بأنه إذا علم منه مرة عدم الوضوء من الحجامة ثم غاب عنه ثم رآه يصلي فالصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة، فصار الحاصل أن الاقتداء بالشافعي على ثلاثة أقسام: الأول أن يعلم منه الاحتياط في

أنهم يضعون اليدين على ما يحاذي القلب من جهة اليسار وبذلك لا يحصل انحراف أصلاً لأنه بالصدر والوجه لا باليدين. وأفاد شيخنا حفظه الله تعالى أن المراد انحرافهم إذا اجتهدوا في القبلة مع وجود المحاريب القديمة فإنه يجوز عندهم لا عندنا، فلو انحرف عن المحراب القديم لا يصح الاقتداء به.

....

مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به. الثاني أن يعلم منه عدمه فلا صحة لكن اختلفوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدى به أو في الجملة، صحح في النهاية الأول وغيره اختار الثاني. وفي فتاوى الزاهدي: إذا رآه احتجم ثم غاب فالأصح أنه يصح الاقتداء به لأنه يجوز أن يتوضأ احتياطاً وحسن الظن به أولى. الثالث أن لا يعلم شيئاً فالكراهة ولا خصوصية

قوله: **(وهو)** تفسير للشرط قوله: **(الأول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي)** انظر هل المراد بالاحتياط الإتيان بالشروط والأركان أو ما يشمل ترك المكروه عندنا كترك رفع اليدين رفع اليدين عند الانتقالات وتأخير القيام عن محله وفي القعود الأول بسبب الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وظاهر كلام الشيخ ابراهيم في شرح المنية الأول فإنه قال: وأما الاقتداء بالمخالف في الفروع كالشافعي فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدي عليه الإجماع إنما اختلف في الكراهة ا هـ. إذ مفهومه أن الاختلاف في الكراهة عند عدم العلم بالمفسد والمفسد إنما هو ترك رط أو ركن فقط، ثم رأيت التصريح بذلك في رسالة في الاقتداء لمنلا علي القاري وأنه فيما عدا المبطل يتبع مذهبه وأن الاحتياط في المبطل، فإذا فعل فهو جائز بدون كراهة، وهذ هو المتبادر من سياق كلام المؤلف وعلى عدم الكراهة فهل الاقتداء به أفضل أم الانفراد؟ قال الرملي: لم أره وظاهر كلامهم الثاني والذي يحسن عندي الأول وربما أشعر كلامهم به وقد كتبت على شرح زاد الفقير للغزي كتابة حسنة في هذه المسألة فراجعها إن شئت. صورة ما كتبه عليه قوله جاز الاقتدا به بلا كراهة بقي الكلام في الأفضل ما هو الاقتداء به أو الانفراد لم أر من صرح به من علمائنا، وظاهر كلامهم الثاني والذي يظهر ويحسن عندي الأول لأن في الثاني ترك الجماعة حيث لا تحصل إلا به، ولو لم يكن بأن كان هناك حنفي يقتدي به الأفضل الاقتداء به وكيف يكون الأفضل أن يصلي منفرداً مع وجود شافعي صالح عالم تقي نقي يراعي الخلاف به تحصل فضيلة الجماعة ما أظن فقيه نفس يقول به، وربما أشعر كلامهم بما جنحت إليه والله تعالى الموفق ا هـ. قلت: ويدل عليه ما في السراج حيث قال: فإن قلت فما الأفضل أن يصلي خلف هؤلاء أو الانفراد؟ قيل: أما في حق الفاسق فالصلاة خلفه أولى فإنه ذكر في الفتاوي أن الرجل إذا صلى خلفه يحرز ثواب الجماعة لكن لا ينال ثواب من يصلي خلف تقي، وأما الآخرون يعني العبد والأعرابي والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الانفراد أولى لجهلهم إمامتهم الصلاة، ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق، والأفضل أن يصلي خلف غيرهم لأن الناس تكره ذكرنا أنه إذا كان شافعي تقي يحتاط لم توجد فيه علة الكراهة المذكورة هنا وإذا كانت أفضل خلف فاسق مع أنه غير مأمون على الدين فما بالك بشافعي تقي؟! والحاصل أن الظاهر ما قاله الرملي، ويدل عليه أيضاً نفي المؤلف الكراهة، والظاهر أن المراد بها التنزيهية الثابتة في غيره قوله: **(الثاني أن يعلم)** تقدم عن المجتبي أنه إن كان مراعياً للشرائط والأركان عندنا فالاقتداء به صحيح على الأصح ويكره وإلا فلا يصح أصلاً قوله: **(في خصوص ما يقتدي به)** أي بأن رآه احتجم وصلى من غير غيبة ولا إعادة وضوء فلا يصح الاقتداء به

والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها

لمذهبه الشافعي بل إذا صلى حنفي خلف مخالف لمذهب فالحكم كذلك، وظاهر الهداية أن الاعتبار لاعتقاد المقتدي ولا اعتبار لاعتقاد الإمام حتى لو شاهد الحنفي إمامه الشافعي مس امرأة ولم يتوضأ ثم اقتدى به فإن أكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الأصح كما في فتح القدير وغيره. وقال الهندواني وجماعة: لا يجوز حجه في النهاية بأنه أقيس لما أن زعم الإمام أن صلاته ليست بصلاة فكان الاقتداء حينئذ بناء الموجود على المعدوم في زعم الإمام وهو الأصل فلا يصح الاقتداء اهـ. ورد بأن المقتدي يرى جوازها والمعتبر في حقه رأى نفسه لا غيره. وأيضاً ينبغي حمل حال الإمام على التقليد لأبي حنيفة حملاً لحال المسلم على الصلاح ما أمكن فيتحد اعتقادهما وإلا لزم منه تعمد الدخول في الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام إلا أن تفرض المسألة أن المأموم علم به والإمام لم يعلم بذلك كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الأول.

قوله: **(والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع)** شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فذكر أنها نوعان: سنة ومندوب. فالأول في كل يوم ما عدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة، وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة، والأصل فيه ما رواه الترمذي وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ «من ثابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتاً في الجنة» وذكرها كما في الكتاب. وروى مسلم أنه عليه الصلاة والسلام كان يصليها، وبدأ المصنف بسنة الفجر لأنها أقوى السنن باتفاق الروايات لما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: لم يكن النبي ﷺ على شيء من النوافل أشد تعاهداً منه على ركعتي الفجر. وفي لفظ لمسلم «ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها»[1] وفي أوسط الطبراني عنها أيضاً: لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في

في هذه الصلاة لأنه علم منه عدم المراعاة في خصوص ما يقتدي به، وقوله «أو في الجملة» أي بأن رآه صلى بلا إعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلي فهذه الصلاة الثانية لم يعلم منه عدم المراعاة فيها لكنه قد علمه منه في صلاة غيرها فقد علم منه عدم الاحتياط في الجملة، والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضيق من القول الأول قوله: **(وقال الهندواني وجماعة لا يجوز)** أي بناء على أن المعتبر عندهم هو رأي الإمام. قال في النهر: وعلى هذا فيصح الاقتداء وإن لم يحتط ا هـ. وظاهره الجواز وإن ترك بعض الأركان والشرائط عندنا لكن ذكر العلامة نوح أفندي في حواشي الدرر أن من قال إن المعتبر في جواز الاقتداء بالمخالف رأي الإمام عند جماعة منهم الهندواني أراد به رأي الإمام والمأموم معاً لا رأي الإمام فقط كما فهمه بعض الناس فإن الاختلاف في اعتبار رأي الإمام لا في اعتبار رأي المأمور فإن اعتبار رأيه في الجواز وعدمه متفق عليه ثم قال: فالحنفي المقتدي إذا رأى في

(١) رواه مسلم في كتاب المسافرين حديث ٩٦، ٩٧. الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٩٠.

....

سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم. وقد ذكروا ما يدل على وجوبها قال في الخلاصة: أجمعوا أن ركعتي الفجر قاعداً من غير عذر لا يجوز. كذا روى الحسن عن أبي حنيفة ا هـ. وفي النهاية قال مشايخنا: العالم إذا صار مرجعاً في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن لحاجة الناس إلى فتواه إلا سنة الفجر ا هـ. وفي المضمرات معزياً إلى العتابي: من أنكر سنة الفجر يخشى عليه الكفر. وفي الخلاصة: الظاهر من الجواب أن السنة لا تقضي إلا سنة الفجر. ومما يدل على وجوبها ما في سنن أبي داود عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ «لا تدعوا ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل»[٢] فقد وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لكن المنقول في أكثر الكتب أنها سنة مؤكدة، وإن قلنا إنها بمعنى الواجب هنا لم يصح لأنها تتأدى بمطلق النية. قال في التجنيس: رجل صلى ركعتين تطوعاً وهو يظن أن الفجر لم يطلع فإذا الفجر طالع يجزئه عن ركعتي الفجر هو الصحيح لأن السنة تطوع فتتأدى بنية التطوع ا هـ. لكن في الخلاصة: الأصح أنها لا تنوب وهو يدل على الوجوب. وفيها أيضاً عن

ثوب الشافعي الإمام منياً لا يجوز له الاقتداء به اتفاقاً لأن المني نجس على رأي الحنفي، وإذا رأى في ثوبه نجاسة قليلة يجوز له الاقتداء عند الجمهور ولا يجوز عند البعض لأن النجاسة القليلة مانعة على رأي الإمام والمعتبر رأيهما ا هـ. ولكن ليتأمل هذا مع ما مر من تجويز الراي اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر بناء على أنه لم يخرجه هذا السلام في اعتقاده مع أنه في رأي المؤتم قد خرج فليحرر قوله: **(لا يجوز)** قال الرملي: أي لا يصح كما يدل عليه قوله أولاً وقد ذكروا ما يدل على وجوبها. وقد فهم بعض أن معناه لا يحل وهو غير سديد ا هـ. قلت: قد مر عدم جواز صلاة الوتر قاعداً عند الإمامين أيضاً مع أنهما قائلان بسنيته تأمل قوله: **(يخشى عليه الكفر)** وقع في عبارة مسكين حتى يكفر جاحدها، واستشكله بعض الفضلاء بما صرحوا به من عدم تكفير جاحد الوتر إجماعاً وغاية ركعتي الفجر أن تكون كالوتر فكيف يكفر جاحدها؟ وأجاب بأن المراد من الجحود في جانب الوتر جحود وجوبه لا أصله بخلافه في جانب ركعتي الفجر فإن المراد به جحود أصل السنة فلا تنافي حتى لو أنكر الوتر نفسه يكفر، وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الألفاظ المكفرة من قوله ومن أنكر أصل الوتر وأصل الأضحية كفر ا هـ. لكن ينافيه ظاهر قول الزيلعي وإنما لا يكفر جاحده لأنه ثبت بخبر الواحد فلا يعرو عن شبهة ا هـ. وقد يقال: المراد جحد الوجوب لا أصل المشروعية لانعقاد الإجماع عليها تأمل قوله: **(وإن قلنا إنها بمعنى الواجب)** لا يخفى أن السنة المؤكدة هي ما كان بمعنى الواجب من جهة الإثم كما مر ويأتي قريباً فكان حق التعبير أن يقول وإن قلنا إنها واجبة.

قوله: **(وهو يدل على الوجوب)** فيه نظر لاحتمال أن يكون مبنياً على القول بأن الراتبة لا

---

(٢) رواه أبو داود في كتاب التطوع باب ٣. أحمد في مسنده (٢/ ٤٠٥).

....

متفرقات شمس الأئمة الحلواني: رجل صلى أربع ركعات في الليل فتبين أن الركعتين الآخرتين بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما وإحدى الروايتين عن أبي حنيفة قال وبه يفتي ا هـ. ورده في التجنيس بأن الأصح أنها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما إذا صلى الظهر ستاً وقد قعد على رأس الرابعة فإنه لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا هذا. وهذا لأن السنة ما واظب النبي ﷺ عليها ومواظبته عليه السلام كانت بتحريمة مبتدأة. وفي الخلاصة: والسنة في ركعتي الفجر ثلاث: أحدها أن يقرأ في الركعة الأولى «قل يا أيها الكافرون» وفي الثانية «الإخلاص». والثانية أن يأتي بهما أول الوقت. والثالثة أن يأتي بهما في بيته وإلا فعلى باب المسجد وإلا ففي المسجد الشتوي إن كان الإمام في الصيفي أو عكسه إن كان يرجو إدراكه، وإن كان المسجد واحداً يأتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصليهما مخالطاً للصف مخالفاً للجماعة، فإن فعل ذلك يكره أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيهما، ولو تذكر في الفجر أنه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع ا هـ. وذكر الولوالجي: إمام يصلي الفجر في المسجد الداخل فجاء رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه؛ قال بعضهم يكره، وقال بعضهم لا يكره لأن ذلك كله كمكان واحد بدليل جواز الاقتداء لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل، وإذا اختلف المشايخ فالاحتياط أن لا يفعل ا هـ. وفي القنية: إذا لم يسع وقت الفجر إلا الوتر والفجر أو السنة والفجر فإنه يوتر ويترك السنة عند أبي حنيفة، وعندهما السنة أولى من الوتر ا هـ. وفي المحيط: ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخرهما لأنه أقرب إلى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما تؤدي متصلاً بالمكتوبة ا هـ. وفي القنية: واختلف

تتأدى إلا بالتعيين وهو الذي صححه قاضيخان وإن كان الجمهور على خلافه كما مر في شروط الصلاة، ويدل على ما قلنا ما في الذخيرة من الفصل الحادي عشر قال شمس الأئمة: وهذه الرواية تشهد أن السنة تحتاج إلى النية ا هـ. والإشارة إلى الرواية التي صححها صاحب الخلاصة قوله: **(ورده في التجنيس)** قال في النهر: وترجيح التجنيس في المسألتين أوجه أي في هذه المسألة والتي قبلها قوله: **(فجاء رجل يصلي الفجر)** أي ركعتي الفجر كما هو مصرح به في عبارة التجنيس قوله: **(فالسنة آخرهما الخ)** قال في النهر: هو مبني على أن الأفضل إيلاؤهما للفرض، وقيل تقديمهما أول الوقت، وجزم في الخلاصة به وعليه فينبغي كون السنة أولاهما ا هـ.

خاتمة: في الموطأ أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن عبد اللّه بن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه رأى رجلاً ركع ركعتي الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضي الله عنه: ما شأنه؟ فقال نافع قلت: يفصل بين صلاته. قال ابن عمر ضي الله تعالى عنهما: وأي فصل أفضل من السلام؟ قال محمد: بقول ابن عمر نأخذ وهو قول أبي حنيفة ا هـ. كذا في شرح الشيخ إسماعيل قوله: **(وفي القنية**

....

في آكد السنن بعد سنة الفجر؛ فقيل الأربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء، والأصح أن الأربع قبل الظهر آكد ا هـ. وهكذا صححه في العناية والنهاية لأن فيها وعيداً معروفاً قال عليه الصلاة والسلام «من ترك أربعاً قبل الظهر لم تنله شفاعتي».

وفي التجنيس والنوازل والمحيط: رجل ترك سنن الصلوات الخمس إن لم ير السنن حقاً فقد كفر لأنه ترك استخفافاً، وإن رأى حقاً منهم من قال لا يأثم والصحيح أنه يأثم لأنه جاء الوعيد بالترك ا هـ. وتعقبه في فتح القدير بأن الإثم منوط بترك الواجب وقد قال ﷺ للذي قال والذي بعثك بالحق لا أزيد على ذلك شيئاً: أفلح أن صدق ا هـ. ويجاب عنه بأن السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الإثم بالترك كما صرحوا به كثيراً. وصرح به في المحيط هنا وأنه لا يجوز ترك السنن المؤكدة ولو صلى وحده وهو أحوط ا هـ. وبأن حديث الأعرابي كان متقدماً وقد شرع بعده أشياء كالوتر فجاز أن تكون السنن المؤكدة كذلك لما قدمنا أنه لم يذكر له صدقة الفطر، وقد اتفقوا على أنه يأثم بتركها. وفي النهاية: ذكر الحلواني أنه لا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الأوراد. وفي شرح الشهيد: القيام إلى السنة متصلاً بالفرض مسنون. وفي الشافي: كان عليه الصلاة والسلام إذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام وإليك يعود السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام. وكذلك عن البقالي ولم يمر بي لو تكلم بعد الفريضة هل تسقط السنة، قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه أنقص من ثوابه قبل التكلم ا هـ. وفي القنية: الكلام بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافي التحريمة أيضاً وهو الأصح ا هـ. وفي الخلاصة: لو صلى ركعتي الفجر أو الأربَع قبل الظهر واشتغل بالبيع والشراء أو الأكل فإنه يعيد السنة، أما بأكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة ا هـ. وفي المجتبي: وفي الأربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلي على النبي ﷺ في القعدة الأولى ولا يستفتح إذا قام إلى الثالثة بخلاف سائر ذوات

واختلف في آكد السنن الخ) قال الرملي قال العلامة الحلبي في شرح منية المصلي: أقوى السنن المؤكدة ركعتا الفجر حتى روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنها لا تجوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام «صلوها ولو طردتكم الخيل»[1] ثم الآكد بعدها قيل ركعتا المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر، والأصح أن التي قبل الظهر آكد بعد سنة الفجر ثم الباقي على السواء، وقد نقل مثله في النهر ثم قال: وصححه يعني الذي قبل هذا الأصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم.

قوله: **(وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر الخ)** قال الرملي: ربما يدعي عدم المخالفة بين كلاميهما بحمل قوله يعيد السنة أي لتلا في النقصان الحاصل بالاشتغال بالبيع ونحوه. وقوله «بأكل

(١) المصدر السابق.

أربع وندب الأربع قبل العصر والعشاء وبعدها والست بعد المغرب وكره الزيادة على

الأربع من النوافل ا هـ. وصحح في فتاواه أنه لا يأتي بهما في الكل لأنها صلاة واحدة ا هـ. ولا يخفى ما فيه فالظاهر الأول، والدليل على استنان الأربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعاً «من كان مصلياً قبل الجمعة فليصل أربعاً» مع ما رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يركع من قبل الجمعة أربعاً لا يفصل في شيء منهن. وعلى استنان الأربع بعدها ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً «إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً»[1] وفي رواية «إذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً» وذكر في البدائع إنه ظاهر الرواية. وعن أبي يوسف أنه ينبغي أن يصلي أربعاً ثم ركعتين. وذكر محمد في كتاب الاعتكاف أن المعتكف يمكث في المسجد الجامع مقدار ما يصلي أربعاً أو ستاً ا هـ. وفي الذخيرة والتجنيس: وكثير من مشايخنا على قول أبي يوسف. وفي منية المصلي: والأفضل عندنا أن يصلي أربعاً ثم ركعتين. وفي القنية: صلى الفريضة وجاء الطعام فإن ذهب حلاوة الطعام أو بعضها يتناول ثم يأتي بالسنة، وإن خاف الوقت يأتي بالسنة ثم يتناول الطعام، ولو نذر بالسنن وأتى بالمنذور به فهو السنة. وقال تاج الدين أبو صاحب المحيط: لا يكون آتياً بالسنة لأنه لما التزمها صارت أخرى فلا تنوب مناب السنة، ولو أخر السنة بعد الفرض ثم أداها في آخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة ا هـ. والأفضل في السنن أداؤها في المنزل إلا التراويح، وقيل إن الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الأصح لكن كل ما كان أبعد من الرياء وأجمع للخشوع والإخلاص فهو أفضل. كذا في النهاية. وفي الخلاصة في سنة المغرب: إن خاف لو رجع إلى بيته شغله شأن آخر يأتي بها في المسجد وإن كان لا يخاف صلاها في المنزل، وكذا في سائر السنن حتى الجمعة والوتر في البيت أفضل ا هـ.

قوله: **(وندب الأربع قبل العصر والعشاء وبعدها والست بعد المغرب)** بيان للمندوب

لقمة أو شربة لا تبطل السنة» أي لا ينقص ثوابها إذ حقيقة البطلان بعيدة لعدم المنافي تأمل قوله: **(في الكل لأنها صلاة واحدة)** وقد تقدم في شرح قوله وفيما بعد الأولين اكتفى بالفاتحة أن ما ذكر مسلم فيما قبل الظهر لما صرحوا به من أنه لا تبطل شفعة الشفيع بالانتقال إلى الشفع الثاني منها، ولو أفسدها قضي أربعاً والأربع قبل الجمعة بمنزلتها، وأما الأربع بعد الجمعة فغير مسلم بل هي كغيرها من السنن فإنهم لم يثبتوا لها تلك. الأحكام المذكورة ا هـ. لكنه ذكر في شرح المنية هذه السنن الثلاث وفرع عليها تلك الأحكام قوله: **(وعلى استنان الأربع بعدها ما في صحيح مسلم الخ)** الحديث الأول يدل على الوجوب، والثاني على الاستحباب فقلنا بالسنة مؤكدة جمعاً بينهما. كذا أفاده في شرح المنية. وفي الشرنبلالية: وظاهر كلام المصنف يعني صاحب الدرر أن حكم سنة الجمعة كالتي قبل الظهر حتى لو أداها بتسليمتين لا يكون معتداً بها وينبغي تقييده بعدم العذر لقول النبي

---

(١) رواه النسائي في كتاب الجمعة باب ٤٢.

....

من النوافل. أما الأربع قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه عن علي رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ يصلي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهن بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين. وروى أبو داود عنه أن النبي ﷺ كان يصلي قبل العصر ركعتين، فلذا خيره في الأصل بين الأربع وبين الركعتين، والأفضل الأربع. وإنما لم تكن الركعتان سنة راتبة لأنها ثابتة بيقين ويكون الأربع مستحباً لأنه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة أصلاً كما في البدائع فلذا لم يجعل له سنة، وأما الأربع قبل العشاء فذكروا في بيانه أنه لم يثبت أن التطوع بها من السنن الراتبة فكان حسناً لأن العشاء نظير الظهر في أنه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذا في البدائع. ولم ينقلوا حديثاً فيه بخصوصه لاستحبابه، وأما الأربع بعدها ففي سنن أبي داود عن شريح بن هانئ قال: سألت عائشة عن صلاة رسول الله ﷺ فقالت: ما صلى العشاء قط فدخل بيتي إلا صلى فيه أربع ركعات أو ست ركعات. قال في فتح القدير: الذي يقتضيه النظر كون الأربع بعد العشاء سنة لنقل

صلى الله تعالى عليه وسلم «إذ صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعاً فإن عجل بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت» ذكر الحديث في البرهان في استدلالة على ثبوت الأربع بعد الجمعة ا هـ. قوله: **(وعن أبي يوسف الخ)** قال في الذخيرة: وعن علي رضي الله تعالى عنه أنه يصلي ستاً ركعتين ثم أربعاً، وعنه رواية أخرى أنه يصلي بعدها ستاً أربعاً ثم ركعتين وبه أخذ أبو يوسف والطحاوي وكثير من المشايخ رحمهم الله تعالى. وعلى هذا قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله تعالى: الأصل أن يصلي أربعاً ثم ركعتين فقد أشار إلى أنه مخير بين تقديم الأربع وبين تقديم المثنى ولكن الأفضل تقديم الأربع كيلا يصير متطوعاً بعد الفرض مثلها ا هـ.

قوله: **(لأنها ثابتة بيقين)** تعليل للمنفي. وقوله «ويكون» مستأنف والأولى أن يكون مجزوماً عطفاً على تكن المنفي بـ«لم». وقوله «لأنه لم يذكر تعليل للنفي» أعني قوله لم تكن. وحاصل كلامه أن الحديثين المذكورين قد اتفقا على ركعتين وزاد أحدهما على الآخر ركعتين، ومقتضى ذلك أن يكون ما اتفقا عليه سنة لأنه ثابت منهما بيقين ويكون الأربع مستحباً. والجواب أنه لم يكن كذلك لأنه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها للعصر سنة راتبة لا ركعتين ولا أربعاً فيقتضي عدم المواظبة على الركعتين أيضاً، ولا بد من المواظبة حتى تثبت السنة. وهذا ومقتضى الحديث الأول أن الأولى في الأربع الفصل لكن ذكر الشيخ إسماعيل عن الترمذي أن إسحق بن إبراهيم اختار أن لا يفصل في الأربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال: معنى أنه يفصل بينهن بالمسليم يعني التشهد ا هـ. ولعله جواب علمائنا أيضاً قوله: **(ولم ينقلوا حديثاً فيه بخصوصه)** نقل في الاختيار عن عائشة رضي الله عنها أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي قبل العشاء أربعاً ثم يصلي بعدها أربعاً ثم يضطجع ا هـ. ونقله عنه أيضاً في إمداد الفتاح ثم قال: وذكر في المحيط أن تطوع قبل العصر بأربع

....

المواظبة عليها في أبي داود فإنه نص في مواظبته على الأربع دون الست للمتأمل ا هـ. وقد يقال: إنما لم تكن الأربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال: صليت مع رسول الله ﷺ ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة. وحدثتني حفصة بنت عمران النبي ﷺ كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطلع الفجر ا هـ. فهو معارض لنقل المواظبة على الأربع فلذا لم تكن سنة. وأما الستة بعد المغرب فلما روى ابن عمر رضي الله عنهما أنه ﷺ قال «من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الأوابين» وتلا قوله تعالى ﴿فإنه كان للأوابين غفورا﴾ [الإسراء: ٢٥] وذكر في التجنيس أنه يستحب أن يصلي الست بثلاث تسليمات. ولم يذكر المصنف من المندوبات الأربع بعد الظهر. وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث أبي داود والترمذي والنسائي. وحكى في فتح القدير اختلافاً بين أهل عصره في مسألتين: الأولى هل السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الأربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أو لا. الثانية على تقدير الأولى هل يؤدي الكل بتسليمة واحدة أو بتسلمتين. واختار الأول فيهما وأطال الكلام

وقبل العشاء بأربع فحسن لأن النبي ﷺ لم يواظب عليها قوله: **(فإنه نص في مواظبته على الأربع الخ)** لأن مفاد الحديث أنه صلى الله تعالى عليه وسلم تارة يصلي ستاً وتارة يقتصر على الأربع، وعلى كل فالأربع مواظب عليها لأنها بعض الستة قوله: **(وقد يقال الخ)** أي قد يقال في دفع المواظبة. أقول: ولي هنا نظر لأنه لا يخلو من أن يكون المراد من الركعتين في هذه المواضع المذكورة في حديث ابن عمر أنها الراتبة أو غير الراتبة، فإن كان الأول يرد مثل ما أورده في التي قبل الظهر والتي بعد الجمعة فإنه يقتضي عدم المواظبة على الأربع فيهما، وإن كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة أنه ﷺ تعالى كان يصلي أربعاً قبل الظهر بقوله إما بأن الأربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد أو بأن ابن عمر كان يرى تلك ورداً آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء ا هـ. ثم ذكر حديث أنه عليه السلام كان يصلي أربعاً بعد أن تزول الشمس ثم قال: وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على أن سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة ولم يجب عن التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضي أن الأربع بعد الجمعة غير راتبه وأن الركعتين بعد العشاء هي الراتبة، وبه يتم ما ذكره المؤلف من الدفع لكن يحتاج إلى الجواب عن التي بعد الجمعة. نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذكرها في الذخيرة أنها ركعتان فليتأمل، وقد يقال: إنها الركعتان الزائدتان على الأربع كما هو قول أبي يوسف كما مر قوله: **(واختار الأول فيهما)** أي اختار ما تضمنه الترديد الأول في كل من المسألتين لكن يرد عليه ما ذكروه في صلاة الست بعد المغرب فإن مقتضى كلامه أن الأولى فيها أن تكون بتسليمة واحدة، وقد صرح بأن الراتبة تحتسب منها والتصريح بخلاف كل ثابت. قال الشيخ إسماعيل: وفي المفتاح وندب ست ركعات بعد المغرب يعني غير سنة المغرب لقوله عليه الصلاة والسلام «من صلى بعد المغرب ست

....

فيه إطالة حسنة كما هو دأبه، وظاهره أنه لم يطلع عليه في كلام من تقدمه. ولم يذكر المصنف من المندوبات صلاة الضحى للاختلاف فيها فقيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من إنكار ابن عمر لها، وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة أنه عليه السلام كان يصلي الضحى أربع ركعات ويزيد ما شاء، وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنها ما رأيت رسول الله ﷺ يصلي سبحة الضحى قط وإني لأسبحها لاحتمال أنها أخبرت في النفي عن رؤيتها ومشاهدتها وفي الإثبات عن خبره عليه السلام أو خبر غيره عنه أو أنها أنكرتها مواظبة وإعلاناً. ويدل لذلك كله قولها «وإني لأسبحها». وفي رواية الموطأ «وإني لأستحبها» من الاستحباب وهو أظهر في المراد. وظاهر ما في المنية يدل على أن أقلها ركعتان وأكثرها ثنتا عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله ﷺ «من صلى ركعتين لم يكتب من الغافلين، ومن صلى أربعاً كتب من العابدين، ومن صلى ستاً كفي ذلك اليوم، ومن صلى ثمانياً كتبه الله من القانتين، ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتاً في الجنة، وما من يوم وليلة إلا ولله منّ يمن به على عباده وصدقة. وما منّ الله على أحد من

ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن عبادة ثنتي عشرة سنة»[1] كذا في الإيضاح ا هـ. وفي الغزنوية: وصلاة الأوابين وهي ما بين العشاءين ست ركعات بثلاث تسليمات. قال أبو البقاء القرشي في شرحها: يصلي ست ركعات بنية صلاة الأوابين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة «قل يا أيها الكافرون» مرة و «قل هو الله أحد» ثلاث مرات. قاله الشيخ عبد اللّه البسطامي ا هـ. وكذلك صرح في التجنيس وغرر الأذكار بأنها بثلاث تسليمات ثم قال في الغرر الأذكارية: وفسره يعني أنساً راوي الحديث بثلاث تسليمات ا هـ. كلام الشيخ إسماعيل ثم قال: مع أن الحديث يشير إلى ذلك حيث قال: لم يتكلم فيما بينهن بسوء إذ مفهومه أنه لو تكلم بخير استحق الموعود ا هـ. فظهر أنها ست مستقلة كما هو صريح المفتاح وظاهر شرح الغزنوية وإنها بثلاث تسليمات وإن قال في الدرر والتنوير إنها بتسليمة واحدة. قال الرملي: والذي يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الأربع في الظهر والعشاء أنها لما زادت عن الأربع وكان جمعها بتسليمة واحدة خلاف الأفضل لما تقرر أن الأفضل فيهما رباع عند أبي حنيفة رحمه الله، ولو سلم على رأس الأربع لزم أن يسلم في الشفع الثالث على رأس الركعتين فيكون فيه مخالفة من هذه الحيثية فكان المستحب فيه ثلاث تسليمات ليكون على نسق واحد. هذا ما ظهر لي من الوجه ولم أره لغيري فليتأمل ا هـ وهو حسن قوله: **(ولم يذكر المصنف من المندوبات الخ)** أقول: لم يذكر المؤلف أيضاً صلاة التوبة وصلاة الوالدين وصلاة ركعتين عند نزول الغيث وركعتين عند الخروج إلى السفر وركعتين في السر لدفع النفاق والصلاة حين يدخل بيته ويخرج توقياً عن فتنة المدخل والمخرج كما في شرح الشيخ إسماعيل عن الشرعة قوله: **(ولم أر الخ)** أقول: لم يذكر وقتها المختار.

---

(١) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ٢٠٤.

....

عباده أفضل من أن يلهمه ذكره» قال المنذري: ورواته ثقات. ولم أر بيان أول وقتها وآخره لمشايخنا هنا ولعلهم تركوه للعلم به وهو أنه من ارتفاع الشمس إلى زوالها كما لا يخفى. ثم رأيت صاحب البدائع صرح به في كتاب الأيمان فيما إذا حلف ليكلمنه الضحى فقال إنه من الساعة التي تحل فيها الصلاة إلى الزوال وهو وقت صلاة الضحى ا هـ. ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمناها في أحكام المسجد قبيل باب الوتر، وصرح في الخلاصة باستحبابها وأنها ركعتان. ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء كما في شرح النقاية والتبيين. ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد أفصحت السنة ببيانها، فعن جابر قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول: إذ هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب. اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وآجله فقدر لي ويسره لي ثم بارك فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجله فاصرفه عني واصرفني عنه وقدر لي الخير حيث كان ثم رضني

وفي شرح الشيخ إسماعيل عن الشريعة: ويتحري لها وقت تعالي النهار حتى ترمض الفصال من الظهيرة قال: وفي شرحها تعالي النهار علوه وارتفاعه. وترمض من باب علم أي تحترق أخفاف الفصال جمع فصيل ولد الناقة إذا فصل عن أمه. والظهيرة نصف النهار. هذا مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كما ذكره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام «صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال»[٢] قال الشيخ إسمعيل أقول: ومقتضاه أفضلية كونها أقرب إلى الظهيرة ا هـ. قلت: وفي شرح المنية عن الحاوي: ووقتها المختار إذا مضى ربع النهار ثم ذكر الحديث. وذكر الشيخ إسماعيل عن الشرعة أنه يقرأ فيها سورتي الضحى أي سورة «والشمس وضحاها» وسورة «والضحى والليل» ا هـ. قلت: رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ما نصه قال بعضهم: ويسن قراءة والشمس والضحى لحديث فيه رواه البيهقي اهـ. قال: ولم يبين أنه يقرؤهما إذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها أو في الأولين فقط، وعليه فما عداهما يقرأ فيه «الكافرون» و «الإخلاص» كما علم مما مر ا هـ. ومراده بما مر ما نقله عن بعضهم بحثاً أنهما يسنان أيضاً في سائر السنن التي لم ترد لها قراءة مخصوصة قوله: **(ومن المندوبات صلاة الاستخارة)** قال الشيخ إسماعيل: وفي شرح الشرعة: من هم بأمر وكان لا يدري عاقبته ولا يعرف أن الخير في تركه أو الإقدام عليه فقد أمره رسول الله ﷺ أن يركع ركعتين يقرأ في الأولى فاتحة الكتاب «وقل يا أيها الكافرون»، وفي الثانية «الفاتحة» و «قل هو الله أحد» فإذا فرغ قال اللهم الخ. ثم

---

(٢) رواه مسلم في كتاب المسافرين حديث ١٤٣، ١٤٤. الدارمي في كتاب الصلاة باب ١٥٣. أحمد في مسنده (٢/ ٢٦٥، ٥٠٥).

....

به. قال: ويسمي حاجته. رواه البخاري وغيره. ومن المندوبات صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والأحاديث بها مذكورة في الترغيب والترهب. ومن المندوبات صلاة الليل حثت السنة الشريفة عليها كثيراً وأفادت أن لفاعلها أجراً كبيراً فمنها ما في صحيح مسلم مرفوعاً «أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم، وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل»[١] وروى ابن خزيمة مرفوعاً «عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم وقربة إلى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الإثم»[٢] وروى الطبراني مرفوعاً «لا بد من صلاة بليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل» ا هـ. وهو يفيد أن هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلاة العشاء قبل النوم، وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد أهي سنة في حقنا أم تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره في أواخر شرح منية المصلي. ومن المندوبات إحياء ليالي

المسموع من المشايخ ينبغي أن ينام على الطهارة مستقبل القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فإن رأى في منامه بياضاً أو خضرة فذلك الأمر خير، وإن رأى فيه سواداً أو حمرة فهو شر ينبغي أن يجتنب عنه ا هـ قوله: **(ومن المندوبات صلاة الحاجة الخ)** قال الشيخ إسماعيل: ذكرها في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوي وكثير من الفتاوي وفي الحاوي وشرح المنية. أما في الحاوي فذكر أنها ثنتا عشرة ركعة وبين كيفيتها بما فيه كلام، وأما في التجنيس وغيره فذكر أنها أربع ركعات بعد العشاء وأن في الحديث المرفوع يقرأ في الأولى فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسي، وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة «وقل هو الله أحد» مرة «وقل أعوذ برب الفلق» مرة و «قل أعوذ برب الناس» مرة وفي الثالثة والرابعة كذلك، كن له مثلهن من ليلة القدر. قال مشايخنا: صلينا هذه الصلاة فقضيت حوائجنا. مذكور في الملتقط والتجنيس وكثير من الفتاوى كذا في الفتاوى كذا في خزانة الفتاوي. وأما في شرح المنية فذكر أنها ركعتان وأخرج الترمذي عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله ﷺ «من كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى وليصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم ليقل لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين، أسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل إثم لا تدع لي ذنباً إلا غفرته، ولا هماً إلاّ فرجته، ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم الراحمين» ا هـ. قوله: **(وقد تردد في فتح القدير الخ)** حيث قال: بقي أن صفة صلاة الليل في حقنا السنة أو الاستحباب يتوقف على صفتها في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن كانت فرضاً في حقه فهي مندوبة في حقنا لأن الأدلة القولية فيها إنما تفيد الندب

---

(١) رواه مسلم في كتاب الصيام حديث ٢٠٢، ٢٠٣. أبو داود في كتاب الصوم باب ٥٥. الترمذي في كتاب الصلاة باب ٢٠٧. أحمد في مسنده (٢/ ٣٤٢، ٣٤٤، ٥٣٥).

(٢) رواه الترمذي في كتاب الدعوات باب ١٠١.

أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلاً والأفضل فيهما الرباع وطول القيام أحب من كثرة

العشر من رمضان وليلتي العيدين وليالي عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الأحاديث، وذكرها في الترغيب والترهيب مفصلة. والمراد بإحياء الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز أن يراد غالبه. ويكره الاجتماع على إحياء ليلة من هذه الليالي في المساجد قال في الحاوي القدسي: ولا يصلي تطوع بجماعة غير التراويح، وما روي من الصلوات في الأوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليلتي العيد وعرفة والجمعة وغيرها تصلى فرادى انتهى. ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التي تفعل في رجب في أول ليلة منه وأنها بدعة، وما يحتاله أهل الروم من نذرها لتخرج عن النفل والكراهة فباطل، وقد أوضحه العلامة الحلبي وأطال فيه إطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوي البزازية.

قوله: **(وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلاً)** أي بتسليمة والأصل فيه أن النوافل شرعت توابع للفرائض والتبع لا يخالف الأصل فلو زيدت على الأربع في النهاية لخالفت الفرائض، وهذا هو القياس في الليل إلا أن الزيادة على الأربع إلى الثماني عرفناه بالنص وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه كان يصلي بالليل خمس ركعات، سبع ركعات، تسع ركعات، إحدى عشرة ركعة، ثلاث عشرة ركعة، والثلاث من كل واحد من هذه الأعداد الوتر وركعتان سنة الفجر فيبقى ركعتان وأربع وست وثمان فيجوز إلى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة. واختلف المشايخ في الزيادة على الثماني بتسليمة واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الإمام السرخسي عدم الكراهة معللاً بأن فيه وصل العبادة بالعبادة وهو

والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا، وإن كانت تطوعاً فسنة لنا. وقد اختلف العلماء في ذلك ثم ذكر الأدلة للفريقين، والذي حط عليه كلامه أن الفرضية منسوخة كما قالته عائشة رضي الله تعالى عنها في حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي قوله: **(ومن هنا يعلم الخ)** قال الشيخ إسماعيل: وقد ذكر الغزنوي صلاة الرغائب ثنتي عشرة ركعة بين العشاءين بست تسليمات، وصلاة الاستفتاح عشرين ركعة في النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة بخمسين تسليمة، وينبغي حمله على الانفراد كما مر وصلاة ليلة النصف ذكرها الغافقي المحدث في لمحات الأنوار وصاحب أنس المنقطعين، وأبو طالب المكي في القوت عبدالعزيز الديريني في طهارة القلوب، وابن الجوزي في كتاب النور، والغزالي في الإحياء. وقال الحافظ الطبري: جرت العادة في كل قطر من أقطار المكلفين بتطابق الكافة على صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان بألف «قل هو الله أحد» وتروى في صحتها آثار وأخبار ليس عليها الاعتماد ولا نقول إنها موضوعة كما قال الحافظ ابن الجوزي فإن الحكم بالوضع أمره خطير وشأنه كبير مع أنها أخبار ترغيب والعامل عليها بنيته يثاب ويصدق عزمه وإخلاصه في ابتهاله يجاب، والأولى تلقيها بالقبول من غير حكم بصحتها ولا

....

أفضل. ورده في البدائع بأنه يشكل بالزيادة على الأربع في النهار قال: والصحيح أنه يكره لأنه لم يرو عن النبي ﷺ انتهى. وفي منية المصلي أن الزيادة المذكورة مكروهة بالإجماع أي بإجماع أبي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي، وصحح في الخلاصة ما ذهب إليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل «إنه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن إلا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليماً يسمعنا» إلا أن هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلاً إلا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات وكلمتهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقاً، وإنما الخلاف في الفساد بتركها وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات، ومن العجب ما ذكره الطحاوي من رده استدلالهم على إباحة الثماني بتسليمة واحدة بما ثبت عن عائشة من رواية الزهري أنه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد عنه من فعله ولا من قوله أنه أباح أن يصلي في الليل بتكبيرة أكثر من ركعتين وبذلك نأخذ وهو أصح القولين في ذلك انتهى. وذكر في غاية البيان أن الحق ما قاله الطحاوي لأن استدلالهم استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة، وهذا لأنه يحتمل أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض العشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع إحدى عشرة ركعة، وليس في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على إباحة الثماني على أن عائشة في رواية الزهري عن عروة فسرت الإجمال وأزالت الاحتمال فلم يدل على إباحة ثماني ركعات بتسليمة انتهى. لأن ما ذكرناه عن

حرج في العمل بها ا هـ. قوله: **(وفي الفتاوي البزازية)** أي وأوضحه في الفتاوي البزازية قوله: **(يشكل بالزيادة الخ)** يفيد أن الزيادة في نفل النهار متفق عليها وبه صرح في النهر فقال: وكره الزيادة على أربع بتسليمة في نفل النهار باتفاق الروايات لأنه لم يرد أنه عليه الصلاة والسلام زاد على ذلك ولولا الكراهة لزاد تعليماً للجواز كذا قالوا، وهذا يفيد أنها تحريمية ا هـ. لكن في هذه الإفادة نظر لتوقفها على ثبوت أن كل ما كان جائزاً كان يفعله عليه الصلاة والسلام تعليماً للجواز، وإن كل شيء لم يفعله عليه الصلاة والسلام يكون غير جائز وليس بالواقع والكراهة التحريمية لا بد لها من دليل خاص تأمل. قوله: **(إلا أن هذا يقتضي الخ)** قال في البرهان مجيباً عن هذا الإشكال: اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفع لما روينا دليل انتساخه أو أنه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم. كذا في حاشية نوح أفندي على الدرر قوله: **(لأن ما ذكرناه الخ)** قال في أمداد الفتاح عن البرهان بعد ما أورد على الطحاوي حديث مسلم: إلا أن اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفع لما روينا دليل انتساخه أو أنه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم ا هـ. وأجاب في الأمداد عن الطحاوي بأنه ليس مراده نفي الوجدان من أصله بل وجدان ما ليس معارضاً ولا حاضراً ولا

....

صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لأن الثماني كانت نفلاً بتسليمة واحدة.

قوله: (**والأفضل فيهما الرباع**) أي الأفضل في الليل والنهار أربع ركعات بتسليمة واحدة عند أبي حنيفة. وقالا: في الليل ركعتان لحديث الصحيحين عن أبي عمر أن رجلاً قال: يا رسول الله كيف صلاة الليل؟ قال: مثنى مثنى، فإذا خفت الصبح فأوتر بواحدة. ولأبي حنيفة ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها: ما كان يزيد رسول الله ﷺ في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثاً. وما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان عليه الصلاة والسلام يصلي الضحى أربعاً ولا يفصل بينهن بسلام. وما تقدم من حديث أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والجمعة. ثم الجواب عن دليلهما كما أفاده المحقق في فتح القدير مختصراً أن مقتضى لفظ الحديث إما مثنى في حق الفضيلة بالنسبة إلى

منسوخاً ويكون المروي في مسلم محتملاً لبيان الصحة لو فعل لا ندب الفعل، ولذا قال في الاختيار: وصلاة الليل ركعتان بتسليمة أو أربع أو ست أو ثمان، وكل ذلك نقل في تهجده صلى الله تعالى عليه وسلم اهـ. والشأن في بيان الأفضل انتهى. لكن لا يخفى عليك أن قول الطحاوي لم نجد أنه أباح الخ. ينافيه ما ذكره من التأويل لحديث مسلم وما نقله عن الاختيار. والحاصل أن إنكار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي أربعاً بعيد جداً ولذا قال في فتح القدير: لا يخفى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعاً كما كان يصلي ركعتين، فرواية بعض فعله أعني فعل الأربع لا يوجب المعارضة اهـ. وأبعد منه ما قاله في غاية البيان إذ لا يخفى أنه عليه الصلاة والسلام كان يتهجد من الليل بل كان فرضاً عليه والكلام في نسخ الفرضية كما مر على أنه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الأوقات يصلي الوتر لما مر أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع ركعات الحديث. وفي التاتارخانية: وما روي أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى عشرة ركعة فثلاث منها كان وتراً وثماني ركعات صلاة الليل، وما روي أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاث عشرة ركعة فثلاث منها كان وتراً وثماني ركعات صلاة الليل وركعتان للفجر قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل: التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير مستخرج من تلقاء أنفسنا قوله: (**وقالا في الليل ركعتين**) قال في النهر قال في العيون: وبقولهما يفتي اتباعاً للحديث. كذا في المعراج، ورده الشيخ قاسم بما استدل به المشايخ للإمام من حديث الصحيحين قوله: (**ولأبي حنيفة الخ**) وجه الاستدلال أنه لو لم يكن كل أربع بتسليم لقالت كان يصلي ركعتين أو كان يصلي ثمانياً قوله: (**إن مقتضى لفظ الحديث الخ**) يعني أن مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر وليس بمراد للاتفاق على جواز الأربع أيضاً وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر، وإذا انتفى كون المراد لا تباح الاثنتين أو لا تصح لزم كون الحكم بمثنى، أما في حق الفضيلة الخ، ما ذكره هنا وذكر في الفتح

السجود والقراءة فرض في ركعتي الفرض وكل النفل والوتر ولزم النفل بالشروع ولو

الأربع أو في حق الإباحة بالنسبة إلى الفرد وترجيح أحدهما بمرجح وفعله ﷺ ورد على كلا النحوين لكن عقلنا زيادة فضيلة الأربع لأنها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقييدها في مقام الخدمة، ورأيناه ﷺ قال: إنما أجرك على قدر نصبك فحكمنا بأن المراد الثاني لا واحدة أو ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيادات أن من نذر أن يصلي أربعاً بتسليمة فصلاها بتسليمتين لم يجزه، ولو نذر أن يصلي أربعاً بتسلمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره، وفي المحيط: وإنما اخترنا في التراويح مثنى مثنى لأنها تؤدى بالجماعة وأداؤها على الناس مثنى مثنى أخف وأيسر. قوله: **(وطول القيام أحب من كثرة السجود)** أي أفضل من عدد الركعات. وقد اختلف النقل عن محمد في هذه المسألة فنقل الطحاوي عنه في شرح الآثار كما في الكتاب وصححه في البدائع ونسب ما قابله إلى الشافعي، ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال «أفضل الصلاة طول القنوت» والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود مرفوعاً أي الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام: طول القيام. ولأن ذكره القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح. ونقل عنه في المجتبي أن كثرة

جواباً آخر وهو أن مثنى مثنى عبارة عن قوله «أربع صلاة على حدة أربع صلاة على حدة» لأن مثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان، فمراده حينئذ اثنان اثنان صلاة على حدة، ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهلم جراً بخلاف ما إذا لم يتكرر لأن معناه حينئذ الصلاة اثنين اثنين. وسبب العدول عن أربع أربع مع أنه أكثر استعمالاً وأشهر لإفادة كون الأربع مفصولة بغير السلام وهو التشهد فقط وإلا كان كل صلاة ركعتين ركعتين وقد كانت أربعاً قال: وقد وقع في بعض الألفاظ ما يحسن تفسيراً على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل ابن العباس أنه عليه الصلاة والسلام قال «الصلاة مثنى مثنى بتشهد في كل ركعتين»[1] اهـ مختصراً. وكان المؤلف لم يذكره لأن هذا التأويل ينافيه حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي أنه عليه السلام كان يسلم من كل اثنين، وحينئذ فيكون مثنى الثانية تأكيداً للأولى. وقد يجاب بأن ذلك لا ينافي الحمل المذكور إذ لا ينكر أنه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الأوقات يصلي كل ركعتين بتسليمة، وإنما الكلام في الأفضلية كما مر، وظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة الأربع بتسليمة لقولها: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره. فالأولى حمل حديث «مثنى مثنى» عليه جمعاً بين الأدلة فتدبر قوله: **(أخف وأيسر)** قلت: يحتاج إلى الجواب أيضاً عن الست بعد المغرب فإن الأفضل فيها أن تكون بثلاث تسليمات كما تقدم، فالأولى التعليل باتباع الآثار الواردة في كل من صلاة التراويح وصلاة الأوابين

---

(١) رواه أبو داود في كتاب التطوع باب ١٣، ٢٤. الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٦٦. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١١٦. الموطأ في كتاب صلاة الليل حديث ٧. أحمد في مسنده (١/ ٢١١) (٢/٥، ٩).

....

الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسائل كما في صحيح مسلم «عليك بكثرة السجود» ولآخر «أعنّي على نفسك بكثرة السجود»، وقوله عليه الصلاة والسلام «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد» ولأن السجود غاية التواضع والعبودية، ولتعارض الأدلة توقف الإمام أحمد في هذه المسألة ولم يحكم فيها بشيء، وفصل الإمام أبو يوسف كما في المجتبي والبدائع فقال: إذا كان له ورد في الليل بقراءة من القرآن فالأفضل أن يكثر عدد الركعات وإلا فطول القيام أفضل لأن القيام في الأول لا يختلف ويضم إليه زيادة الركوع والسجود انتهى. والذي ظهر للعبد الضعيف أن كثرة الركعات أفضل من طول القيام لأن القيام إنما شرع وسيلة إلى الركوع والسجود كما صرحوا به في صلاة المريض من أنه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه لعجزه عما هو المقصود فلا تكون الوسيلة أفضل من المقصود. وأما لزومه لكثرة القراءة فلا يفيد الأفضلية أيضاً لأن القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف في أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتهما وأصالتهما كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على الركعتين، فترجح هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلائل المتقدمة.

قوله: **(والقراءة فرض في ركعتي الفرض)** أي فرض عملي كما في السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلماء، ولم يقيد الركعتين بالأولين لأن تعيينهما للقراءة ليس بفرض وإنما هو واجب على المشهور في المذهب، وصرح به المصنف في عد الواجبات وصحح في البدائع أن محلها الركعتان الأوليان عيناً في الصلاة الرباعية. وقال بعضهم: ركعتان منها غير

الدالة على أنها مثنى مثنى قوله: **(والذي ظهر للعبد الضعيف الخ)** قال في النهر: فيه نظر من وجوه: أما أولاً فلأن القيام وإن كان وسيلة إلا أن أفضلية طوله إنما كانت بكثرة القراءة فيه وهي وإن بلغت كل القرآن تقع فرضاً بخلاف التسبيحات فإنها وإن كثرت لا تزيد على السنة. وأما ثانياً فلأن كون القراءة ركناً زائداً مما لا أثر له في الفضيلة بخلاف الركوع والسجود. وأما ثالثاً فلأن كون القيام يتخلف عن القراءة في الفرض ليس مما الكلام فيه إذ موضوع المسألة في النفل وفيه تجب القراءة في كله ولم أر في كلامهم ما لو تطوّع الأخرس هل يكون طول القيام في حقه أفضل كالقارئ أم لا فتدبر ا هـ. وأقول: على أن الأحاديث الدالة على أفضلية القيام نص في المطلوب لا تحتمل التأويل بخلاف غيرها لاحتمال كون المراد من كثرة السجود كثرة الاشتغال بالصلاة من إطلاق الجزء على الكل فإن السجود يطلق ويراد به الصلاة كما في قوله تعالى ﴿والركع السجود﴾ [البقرة: ١٢٥] وقوله تعالى ﴿وتقلبك في الساجدين﴾ [الشعراء: ٢١٩] وبه تأيد ما في المتون الذي هو قول الإمام وصرح بتصحيحه في البدائع، والعجب من الشيخ محمد الغزي حيث تبع شيخه وخالف المتون ومشى في متن التنوير على ما اختاره شيخه هنا مع أن المتون موضوعة لنقل المذهب قوله: (وقال

....

عين مع اتفاقهم على أنه لو قرأ في الأخريين فقط فإنها صحيحة وأنه يجب عليه سجود السهو إن كان ساهياً على كلا القولين المذكورين، ففائدة الاختلاف إنما هو في سبب سجود السهو، فعلى ما صححه سببه تغيير الفرض عن محله وتكون قراءته في الأخريين قضاء عن قراءته في الأولين، وعلى قول البعض سببه ترك الواجب وقراءته في الأخريين أداء لا قضاء والأمر سهل. وما في غاية البيان من أن تعيين القراءة في الأولين أفضل إن شاء قرأ فيهما وإن شاء قرأ في الأخريين أو في إحدى الأولين وإحدى الأخريين ضعيف لتصريح الجم الغفير بالوجوب في الأولين لا بالأفضلية. وإنما كانت فرضاً في ركعتين لقوله تعالى ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة إلا أن

بعضهم الخ) يوهم أنه قول آخر غير القولين السابقين مع أنه عين الأول المعبر عنه بالمشهور قوله: **(ففائدة الاختلاف الخ)** قال في النهر: لكن سيأتي في السهو أن تأخير الفرض فيه ترك واجب أيضاً، ويمكن أن يظهر في اختلاف مراتب الإثم، فعلى الأولى يأثم إثم تارك الواجب، وعلى الثاني إثم تارك الفرض العملي الذي هو أقوى نوعي الواجب على ما مر تحقيقه ا هـ. قلت: لي هنا شبهة أشكلت علي وذلك أنه لا خلاف عندنا في فرضية القراءة في الصلاة وإنما الخلاف في تعيين محلها، وحينئذ فمعنى القول الذي صححه في البدائع أن القراءة فرض وكونها في الأولين فرض آخر، ومقتضى هذا بطلان الصلاة بتركها في الأولين وعدم اعتبار كونها قضاء في الأخريين لأنه إذا قرأ في الأخريين فقد أتى بفرض القراءة، وأما فرض كونها في الأولين فقد فات ولا يمكن تداركه كما لو أتى بتكبيرة الافتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعدها، وليس هذا كتأخير سجدة إلى آخر الصلاة فإنه وإن كان فيه تأخير فرض لكن عدم التأخير ليس بفرض وإنما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضاً عملياً لا يقتضي عدم البطلان لأنه ما يفوت الجواز بفواته كمسح الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم إلا أن يقال: إنه وإن كان في قوة القطعي لكنه ظني وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياطاً لكونه فصلاً مجتهداً فيه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخريج قول الإمام تأمل. والذي يظهر لي أن ما في البدائع من أن محلها الركعتان الأوليان عيناً أراد به التعيين على سبيل الوجوب لا الافتراض، وإن ما قاله بعضهم من أن محلها ركعتان غير عين مراده أن تعيين الأولين أفضل وهو ما سيأتي عن غاية البيان ففي المسألة قولان لا ثلاثة، يدل على ذلك ما ذكره في شرح ابن أميرحاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال قال في شرح الطحاوي للأسبيجابي قال أصحابنا: القراءة فرض في ركعتين بغير أعيانهما وأفضلها في الأولين وإليه ذهب القدوري أيضاً لكن نص في التحفة والبدائع على أن الصحيح من مذهب أصحابنا أن محل القراءة المفروضة الركعتان الأوليان عيناً وإليه أشار في الأصل حيث قال: إذا ترك القراءة في الأولين يقضيها في الأخريين، وعليه مشى في الذخيرة والمحيط الرضوي وغيرهما، ثم ذكر في شرح المنية عند واجبات الصلاة أن ثمرة الخلاف في وجوب سجود السهو وعدمه لو تركها في الأولين أو

....

الثانية اعتبرت شرعاً كالأولى، فإيجاب القراءة فيها إيجاب فيهما دلالة. وأما قوله عليه السلام في حديث المسيء صلاته «ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن» ثم قال في آخره «ثم افعل ذلك في صلاتك كلها» فلا يثبت به الفرض لأن القطعي لا يثبت بالظني. وإنما لم تكن القراءة في الأخريين واجبة في الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الأمر المذكور المقضي للوجوب لوجود صارف له عنه وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن أبي شيبة عن علي وابن مسعود قال: «اقرأ في الأولين وسبح في الأخريين» لكن ذكر المحقق في فتح القدير أنه لا يصلح صارفاً إلا إذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة خلاف وإلا فاختلافهم في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه، فالأحوط رواية الحسن رحمه الله بالوجوب في الأخريين انتهى. وقد يقال: إن مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الأخريين وجوباً لا تعيين الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقاً لكل من الروايتين. وفي القنية: لم يقرأ في الأولين وقرأ في الأخريين الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء والدعاء لا يجزئه انتهى. مع أن المنقول في التجنيس أنه إذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء جازت صلاته لأنه وجدت القراءة في محلها فلا يتغير حكمها بقصده، وهكذا في الظهيرية. ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الأئمة الحلواني ووجهه أن القراءة ليست في محلها فتغيرت بقصده كما يشير إليه تعليله في التجنيس قوله: **(وكل النفل والوتر)** أي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر، أما النفل فلأن كل شفع منه صلاة على حدة والقيام إلى الثالثة كتحريمة مبتدأة ولهذا لا يجب بالتحريمة الأولى إلا ركعتان في المشهور عن أصحابنا، ولهذا قالوا: يستفتح في الثالثة. وأما الوتر فللاحتياط كذا في الهداية. وزاد في فتح القدير ويصلي على النبي ﷺ في كل قعدة، وقياسه أن يتعوذ في كل شفع انتهى. إلا أنه لا يتم لأنه لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبلية فإن القراءة فرض في جميع ركعاتها مع أن القيام إلى الثالثة ليس كتحريمة مبتدأة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا يصلي في القعدة الأولى ولا يبطل خيارها بقيامها

إحداهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهواً وعلى السنية لا اهـ ملخصاً. وهو كالصريح فيما قلنا قوله: **(إيجاب فيهما دلالة)** لا يخفى ما فيه والأولى أن يقال: إيجاب في الثانية دلالة قوله: **(لأن القطعي الخ)** تسميته قطعياً مخالف لما صرح به أولاً أنه فرض عملي وهذا ليس بقطعي، وإنما هو ظني، نعم هو في قوة القطعي في العمل كما مر قوله: **(ووجهه إن القراءة الخ)** فيه بحث لأنها وإن لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لالتحاقها بالأولين فلا تتغير بقصده بدليل وجوب القراءة على الخليفة المسبوق لو أشار إليه الإمام أنه لم يقرأ في الأولين فقد صرحوا بأنه إذا قرأ التحقت بالأولين فخلت الأخريان عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضاً، وبدليل عدم صحة اقتداء مسافر في الوقت بمقيم لم يقرأ في الأولين وبدليل وجوب القراءة على المسبوق وإن لم يقرأ إمامه في الأولين، والظاهر في توجيهه أنه مبني على القول بفرضية القراءة في الأولين، ثم

عند الغروب والطلوع وقضى ركعتين لو نوى أربعاً وأفسده بعد القعود الأول أو قبله

فيها إلى الشفع الثاني، وإن أريد بالنفل في كلامهم ما ليس سنة مؤكدة لم يتم أيضاً لخلوه عن إفادة حكم القراءة في السنة المؤكدة. وإنما لم تكن القعدة على رأس كل شفع فرضاً كما هو قول محمد وهو القياس لأنها فرض للخروج من الصلاة فإذا قام إلى الثالثة تبين أن ما قبلها لم يكن أوان الخروج من الصلاة فلم تبق القعدة فريضة بخلاف القراءة فإنها ركن مقصود بنفسه فإذا تركه تفسد صلاته.

قوله **(ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب والطلوع)** بيان لماوجب على العبد من الصلاة بالتزامه وهونوعان: ما وجب بالقول وهو النذر، وما وجب بالفعل وهو الشروع في النفل فنبدأ به تبعاً للكتاب فنقول: إن إبطال العمل حرام بالنص ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] فيلزمه الإتمام لأن الاحتراز عن إبطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي لا يكون إلا بالاتمام لأن المؤدى وقع قربة بدليل أنه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثاباً، وقد اتفق أصحابنا على لزوم القضاء في إفساد الصلاة والصوم، سواء كان بعذر كالحيض في خلالهما أو بغير عذر، وأنه يحل الإفساد لعذر فيهما وأنه لا يحل الإفساد في الصلاة لغير عذر. واختلفوا في إباحته في الصوم لغير عذر ففي ظاهر الرواية لا يباح، وفي رواية المنتقي يباح كما سيأتي في الصوم. وقوله «ولو عند الغروب» بيان لكونه لازماً له إذا شرع فيه في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية، فإذا أفسده لزمه قضاؤه بخلاف الصوم إذا شرع في وقت مكروه فإنه لا قضاء عليه بالإفساد، وسيأتي الفرق إن شاء الله تعالى في الصوم. وفي البدائع: وعندنا الأفضل أن يقطعها وإن أتم فقد أساء ولا قضاء عليه لأنه أداها كما وجبت، فإذا قطعها لزمه القضاء انتهى. وينبغي أن يكون القطع واجباً خروجاً عن المكروه تحريماً وليس بإبطال للعمل لأنه إبطال ليؤديه على وجه أكمل فلا يعد إبطالاً، ولو قضاه

رأيت العلامة الرملي نقل ذلك عن خط العلامة المقدسي فتدبر لكن قد علمت ما فيه قوله: **(إلا أنه لا يتم الخ)** قد يجاب بأنهم اعتبروا والمؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطاً كما في الوتر فإنهم أوجبوا القراءة في جميع ركعاته احتياطاً كما مر لاحتمال كونه سنة مؤكدة قوله: **(ولا يبطل خيارها الخ)** أي خيار المرأة التي قال لها زوجها اختاري نفسك وهي في سنة الظهر القبلية قول المصنف **(ولزم النفل بالشروع)** أي صلاة أو صوماً كذا قال العيني، وتعقبه في النهر بأنه من استعجال الشيء قبل أوانه وهلا قال أو حجاً ا هـ. وأجاب بعضهم بأنه تنصيص على ما فيه خلاف الشافعي بخلاف الحج إذ لا خلاف له فيه ولا في العمرة على ما يعلم من الزيلعي ا هـ. والظاهر تخصيص الصلاة فقط لأن المقام لها ولأنه ينبو عن الصوم قول المصنف ولو عند الغروب والطلوع كما لا يخفى هذا، وإنما لم يذكر الاستواء لأنه وقت ضيق لا يتأتى فيه أداء الصلاة. كذا نقله بعضهم عن الشلبي وفيه أن الكلام في الشروع لا في الأداء ومدة الشروع يسيرة يمكن فيه فالأولى الجواب بأن تحري

....

في وقت مكروه آخر أجزاء لأنها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كما لو أتمها في ذلك الوقت. أطلق الشروع فانصرف إلى الصحيح فلو لم يكن صحيحاً لاقضاء عليه كما لو شرع في صلاة أمي متطوعاً أو في صلاة امرأة أو جنب أو محدث كما في البدائع وانصرف إلى القصدي، فالشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد بالشروع هو الدخول فيها بتكبيرة الافتتاح أو بالقيام إلى الشفع الثاني بعد الفراغ من الأول صحيحاً، فإذا أفسد الشفع الثاني لزمه قضاؤه فقط و لا يسري إلى الأول لما تقدم أن كل شفع منه صلاة على حدة إلا إذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فإن الأصح أنه لا يجوز وفسد الشفع الأول لأن ما اتصل به القعدة وهي الركعة الأخيرة فسدت لأن التنفل بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد ما قبلها. كذا في البدائع. ثم هذا النفل إذا صار لازماً بالشروع لا يخرج عن أصل النفلية ولهذا لو اقتدى متطوعاً بإمام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فإنه يخرج عن العهدة، ولو نوى تطوعاً آخر ذكر في الأصل أنه ينوب عما لزمه بالإفساد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف. وذكر في زيادات الزيادات أنه لا ينوب كما في البدائع أيضاً. وأما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنية: أداء النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر. ثم نقل أنه لو أراد أن يصلي نوافل قيل ينذرها ثم يصليها، وقيل يصليها كما هي انتهى. ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو مرجح لقول من قال لا ينذرها لكن بعضهم حمل النهي على النذر المعلق على شرط لأنه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصاً. ووجه من قال بنذرها وإن كانت تصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجباً فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النفل، والأحسن عند العبد الضعيف أنه لا ينذرها خروجاً عن عهدة النهي بيقين.

ثم المنذور قسمان: منجز ومعلق. فالمنجز يلزم الوفاء به إن كان عبادة مقصودة بنفسها

الشروع عند الاستواء نادر لعدم العلم به غالباً بخلاف الطلوع والغروب قوله: **(ولو نوى تطوعاً آخر)** أي مع الإمام في الصورة المذكورة قوله: **(ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه)** وكذا رواه البخاري عن ابن عمر ولفظه: نهى النبي ﷺ عن النذر وقال إنه لا يرد شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل[1].

قوله: **(عن عهدة النهي)** أي النهي عن النذر فإن النهي الذي في حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده، ويحتمل عدمه جرياً على ظاهر الإطلاق. فالأحوط عدم النذر لكن ذكر في فتح القدير في فروع قبيل كتاب الحج: لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأيمان باب ٢٦. مسلم في كتاب النذر حديث ٣ـ ٧. أبو داود في كتاب الأيمان باب ١٨. الترمذي في كتاب النذور باب ١١. النسائي في كتاب الأيمان باب ٢٤ـ ٢٦. أحمد في مسنده (٢/ ٦١، ٢٣٥).

....

ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية، ولا يلزمه بنذر مباح من أكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كنذر الوضوء لكل صلاة، وكذا لو نذر سجدة التلاوة خلافاً لما في القنية من أنها تلزمه بخلاف ما إذا قال سجدة لا تلزمه، ولا بنذر ما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض وتشييع الجنازة. قال في البدائع: ومن شروطه أن يكون قربة مقصودة فلا يصح النذر بعيادة المرضى وتشييع الجنائز والوضوء والاغتسال ودخول المسجد ومس المصحف والأذان وبناء الرباطات والمساجد وغير ذلك وإن كانت قرباً لأنها غير مقصودة. فلو قال للّه علي أن أصلي أو أصلي صلاة أو علي صلاة لزمه ركعتان، وكذا لو قال للّه علي أن أصلي يوماً لزمه ركعتان كما في القنية، فلو نذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب أربعاً. ولو نذر أن يصلي ركعة لزمه ركعتان أو ثلاثاً فأربع لأن ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله كما عرف. ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند أبي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجنيس، ولو نذر أن يصلي الظهر ثمانياً أو أن يزكي النصاب عشراً أوحجة الإسلام مرتين لا يلزمه الزائد لأنه التزام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضوء لأنها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذرها بغير قراءة أو عرياناً فإنها تلزمه بقراءة مستوراً على المختار لأنها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والأمي وبغير ثوب لعادمه. والظاهر أن مرادهم بغير وضوء بغير طهارة أصلاً تجوّزاً بالخاص عن العام ليكون المشروع الأصلي في مثله هو الخاص وإلا فالصلاة بغير وضوء مشروعة بالتيمم عند العجز عن استعمال الماء. وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لأنه يقول بمشروعيتها لفاقد الطهورين كما عرف، وكأنه لنذرته لم يفرغ عليه. وفي شرح المجمع لمصنفه: لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقاً.

موجب النذر لأن نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب ا هـ. ففيه التصريح بأن النذر بالقربة قربة فليس بمنهي عنه فيتعين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه (كـ«إن) دخلت دار فلان فللّه علي صوم كذا» ونحوه فإنه لم يقصد به القربة، وكذا المعلق بما يريد كونه (كـ«إن) شفى الله مريضي أو رد غائبي فللّه عليّ كذا) فإنه لم يخلص من شائبة العوض حيث جعل القربة في مقابلة الشفاء ونحوه مع ما فيه من إيهام أن الشفاء حصل بسببه فلذا قال في الحديث «إنه لا يرد شيئاً وإنما يستخرج به من البخيل» فإن هذا الكلام قد وقع موقع التعليل للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شيء أصلاً فإنه تبرع محض بالقربة لله تعالى فلا وجه لجعله داخلاً تحت النهي. هذا وقد حمل بعض شراح البخاري النهي في الحديث على من يعتقد أن الندر مؤثر في تحصيل غرضة المعلق عليه وما قلناه أقرب والله تعالى أعلم قوله: **(ومن جنسها واجب)** انظر ما فائدة التقييد به فإن عيادة المريض وتشييع الجنازة قد خرجنا بعبادة مقصودة كما يصرح به ما سينقله عن البدائع قوله: **(وينبغي أن يلزم**

. . . .

وأما المعلق فظاهر الرواية أنه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرية. واختار المحققون أنه إن كان معلقاً على شرط يريد كونه لجلب منفعة أو دفع مضرة كإن شفى الله مريضي أو مات عدوي فللّه علي صوم أو صدقة أو صلاة لا يجزئه إلا فعل عينه، وإن كان معلقاً على شرط لا يريد كونه كإن دخلت الدار أو كلمت فلاناً كان مخيراً بين الوفاء به وبين كفارة اليمين، وصححه في الهداية وقال: إن أبا حنيفة رجع عن غيره. وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي إسماعيل الزاهد. ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف كأن نذر أن يصلي في غد فصلى اليوم فإنه يجوز عندهما خلافاً لمحمد، والفرق أن المعلق لا ينعقد سبباً في الحال بل عند الشرط والمضاف ينعقد في الحال كما عرف في الأصول وأوضحناه في لب الأصول. ولو عين مكاناً فصلى فيما هو أشرف منه أو دونه جاز خلافاً لزفر في الثاني. وذكر في المصفى أن أقوى الأماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي ﷺ ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحي ثم البيت. وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الأقدم فالأقدم ثم الأعظم. وذكر النووي أن هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي ﷺ الذي كان في زمانه دون ما زيد فيه بعده، فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك الزيادة إلا أن يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشريفاً له وهي كانت من فنائه قبل أن تجعل منه والله أعلم بالصواب. وفي عدة المفتي للصدر الشهيد: مريض قال إن شفاني الله تعالى على أن أقدر فأصلي ركعة فللّه علي أن أتصدق بدرهم هكذا إلى أربعة دراهم، فقدر على أربع ركعات يجب عليه التصدق بعشرة دراهم انتهى. ووجهه أنه يلزمه بالركعة الأولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالرابعة أربعة فالجملة عشرة دراهم. وفي القنية: أوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين ولو فات يقضيها كالصوم، ولو نذر أن يصلي أربعاً بتسليمة يصلي في التشهد ويستفتح إذا قام إلى الثالثة اهـ.

النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف) مقتضى ذلك أنه لم ير التصريح بذلك وهو عجيب فقد صرح به صاحب المجمع في شرحه عليه مع أنه سينقله عنه قريباً وعبارة شرح المجمع لمصنفة هكذا: إذا نذر أن يصلي ركعتين بغير طهارة لزماه بطهارة عند أبي يوسف لأن صدر كلامه نذر صحيح ملزم للطهارة اقتضاء فكان قوله «بغير طهارة» مناقضاً له فسقط وبقي الباقي على الصحة كقوله «أنت طالق اليوم غداً أو غداً اليوم» أو «لله علي ركعتين بطهارة أو بغير طهارة». وقال محمد: لا.

يلزمه شيء لأنه نذر بمعصية فلا يلزمه والكلام واحد فلا بد من اعتبار بخلاف الإفصاح بشرط الصحة لأنه يعد رجوعاً عن المنطوق بعد صحته ولزومه انتهت، وبها يعلم ما في عبارته التي نقلها عن شرح المجمع من التحريف على ما في بعض النسخ فإن في بعضها «لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة» والصواب فيها «أو بلا طهارة» وفي بعضها الاقتصار على قوله «بلا طهارة» وهي صحيحة وعليها فقد علمت ما في كلامه.

....

قوله **(وقضى ركعتين لو نوى أربعاً وأفسده بعد القعود الأول أو قبله)** يعني فيلزمه الشفع الثاني إن أفسده بعد القعود الأول والشروع في الثاني، والشفع الأول فقط إن أفسده قبل القعود بناء على أنه لا يلزمه بتحريمة النفل أكثر من الركعتين وإن نوى أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا إلا بعارض الاقتداء. وصحح في الخلاصة رجوع أبي يوسف إلى قولهما فهو باتفاقهم لأن الوجوب بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا تلزم الزيادة بلا ضرورة. قيد بقوله «نوى أربعاً» لأنه لو شرع في النفل ولم ينو لا يلزمه إلا ركعتان اتفاقاً. وقيد بالشروع لأنه لو نذر صلاة ونوى أربع بلا خلاف كما في الخلاصة لأن سبب الوجوب فيه هو النذر بصيغته وضعاً. وأطلق في النفل فشمل السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع فيها إلا ركعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نفل، وعلى قول أبي يوسف يقضي أربعاً في التطوع ففي السنة أولى. ومن المشايخ من اختار قوله في السنّة المؤكدة لأنها صلاة واحدة بدليل الأحكام من أنه لا يستفتح في الشفع الثاني، ولو أخبر الشفيع بالبيع فانتقل إلى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا المحيزة وتمنع صحة الخلوة. وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الاتفاق على هذه الأحكام، وينبغي أن تختص بقول أبي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلي أن هذه الأحكام مسلمة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول أبي يوسف ونص صاحب النصاب على أنه الأصح حيث قال: وإن قطع سنة الظهر على رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في الفرض لزمه قضاء الأربع وهو الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة الفرض انتهى. وقيدنا بقولنا «إلا بعارض» الاقتداء لأن المتطوع لو اقتدى بمصلي الظهر ثم قطعها فإنه يقضي أربعاً، سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الأخيرة لأنه بالاقتداء التزم صلاة الإمام وهي أربع. كذا في البدائع. وقيد بقوله «بعد القعود» لأنه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وأفسدها لزمه أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه، وقد ذكره في شرح منية المصليي بحثاً وهو منقول في البدائع كما سلف. فقولهم إن كل شفع في النفل صلاة على حدة مقيد بما إذا قعد على رأس الركعتين وإلا فالكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض فإذا أفسده لزمه الكل قوله **(أو لم يقرأ فيهن شيئاً أو قرأ في الأولين**

قوله: **(وعلى قول أبي يوسف الخ)** قال في النهر: قد علمت رجوعه فالخلاف ليس بناء على قوله بل اختيار لبعض المشايخ، وعزاه في الدراية للفضلي. وعليه فينبغي أن لا فرق في وجوب الأربع بين نيتها أو لا لأنها صلاة واحدة قوله: **(وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الخ)** أقول: نعم ما في الفتح والتبيين ظاهره ذلك، وأما ما في البدائع فلا، بل ظاهره الخلاف فإنه قال: ومن المتأخرين من مشايخنا من اختار قول أبي يوسف فيما يؤدي من الأربع منها بتسليمة واحدة وهو الأربع قبل الظهر وقالوا: لو قطعها يقضي أربعاً، ولو أخبر بالبيع فانتقل إلى الشفع الثاني لا تبطل شفعته ويمنع صحة الخلوة ا هـ.

أو لم يقرأ فيهن شيئاً أو قرأ في الأولين أو الاخرين وأربعاً لو قرأ في إحدى الأولين

أو الأخريين) أي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية، والأصل فيها أن الشفع الأول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمة عند أبي يوسف لأن القراءة ركن زائد، ألا ترى أن للصلاة وجوداً بدونها غير أنه لا صحة للأداء إلا بها وفساد الأداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريمة. وعند محمد متى فسد الشفع الأول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لأن القراءة فرض في كل من الركعتين، فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركها في إحداهما، وإذا فسدت الأفعال لم تبق التحريمة لأنها تعقد للأفعال وقد فسدت. وعند الامام أبي حنيفة إن فسد الشفع الأول بترك القراءة فيهما بطلت التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني، وإن فسد بترك القراءة في إحداهما بقيت التحريمة فصح الشروع في الشفع الثاني إلا أن القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لأن الحسن البصري كان يقول اجتهادي غير موجب على اليقين، بل يجوز أن يكون الصحيح قوله غير أنا عرفنا صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه بغالب الرأي فلم يحكم ببطلان التحريمة الثانية بيقين بالشك. وإذا عرف هذا فنقول: إذا ترك القراءة في الأربع قضى الركعتين الأولين فقط عندهما لبطلان التحريمة خلافاً لأبي يوسف لبقائها عنده فيقضي الشفعين، وإن ترك القراءة في الأخريين فقد أفسدهما فقط فليزمه قضاؤهما إجماعاً. وإذا ترك القراءة في الأولين فقط لزمه قضاؤهما فقط إجماعاً لفسادهما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقه فيه لا تنتقض طهارته، وعند أبي يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه. وأشار المصنف بهذه الثلاث إلى ثلاث أخرى أيضاً فتصير المسائل ستاً من الثمانية إحداها لو قرأ في الأولين وإحدى الأخريين فعليه قضاء الأخريين إجماعاً. ثانيها لو قرأ في الأخريين وإحدى الأولين فعليه قضاء الأولين اجماعاً. ثالثها لو قرأ في إحدى الأخريين لا غير لزمه قضاء الأوليين عندهما، وعند أبي يوسف يقضي أربعاً، وقد قدمنا أن فساد الشفع الثاني يسري إلى الأول إذا لم يقعد بينهما، فقوله «أو قرأ في الأوليين» مقيد بما إذا قعد على رأس الركعتين وإلا فعليه قضاء الأربع كما في العناية. وفي البدائع: هذا كله إذا قعد بين الشفعين قدر التشهد، فأما إذا لم يقعد تفسد صلاته عند محمد

قوله: **(وفساد الأداء لا يزيد على تركه)** أي لا يكون أقوى من ترك الأداء بأن أحرم واقفاً ثم ترك أداء كل الأفعال بأن وقف ساكتاً طويلاً لا تبطل التحريمة، وهذا لأنها ليست لم تعقد إلا لهذا الشفع فإن بناء الشفع الثاني جائز فعلم أنها له ولغيره فبفساده لا تنتفي فائدتها بالكلية لتفسد هي كما بسطه في الفتح قوله: **(وعند أبي حنيفة إلى آخر كلامه)** لا يخفي أن بهذا التقرير لم يحصل الجواب عما قرر لأبي يوسف بل جوابه منع أن فساده لا يزيد على تركه لأن الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد وتمامه في الفتح قوله: **(لكن فسادها الخ)** قال في النهاية فإن قلت: كما أن

....

بترك القعدة فلا تتأتى هذه التفريعات عنده انتهى. ثم اعلم أن هذه المسائل الست تسع من حيث التصوير لأن الرابعة صادقة بصورتين ما إذا ترك في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة، والخامسة صادقة بصورتين أيضاً ما ترك في الركعة الأولى أو ترك في الثانية، والسادسة صادقة بصورتين أيضاً ما إذا قرأ في الثالثة أو قرأ في الرابعة، فالمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق، فإن هذه المسائل وإن اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر، تسع منها يلزم فيها ركعتان، وست منها يلزم فيها أربع أشار إليها بقوله.

(وأربعاً لو قرأ في إحدى الأولين وإحدى الأخريين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد لبقاء التحريمة عندهما لما عرف في الأصل السابق، وعند محمد عليه قضاء الأولين لا غير لأن التحريمة قد ارتفعت عنده. قال في الهداية: وقد أنكر أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال: رويت لك عن أبي حنيفة أنه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى. وقال فخر الإسلام: واعتمد مشايخنا رواية محمد، ويحتمل أن يكون ما حكى أيو يوسف من قول أبي حنيفة قياساً، وما ذكره محمد استحساناً ذكر القياس والاستحسان في الأصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى. وذكر قاضيخان في شرح الجامع الصغير أن ما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة. وفي فتح القدير: واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الأصول بأن تكذيب الفرع الأصل يسقط الرواية إذا كان صريحاً، والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لا بناء على أنه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي

ترك القراءة في ركعة مجتهد فيه كذلك عدم الفساد بترك القرءاة في الكل مجتهد فيه لأن القراءة ليست بفرض عند أبي بكر الأصم. الجواب أن قوله مخالف للدليل القطعي فلا يعتبر اهـ. قوله: **(على رواية محمد)** قيد لقوله وهو قول أبي حنيفة.

قال في الهداية: على قول أبي يوسف رحمه الله قضى الأربع وكذا عند أبي حنيفة اهـ. فقوله «وكذا» قال في العناية: هو إشارة إلى أنه ليس قوله باتفاق بينهما بل إنما هو قوله على رواية محمد وهو فصل أصاب مخره كما ترى قوله: **(بل تفريع صحيح الخ)** قال في النهر: أقول في كونه تخريجاً على أصل الإمام نظر يوضحه سلوك طريق الإسناد في الحكم وقول محمد بل حفظتها، ونسي ودعوى أنه رواه بلا واسطة منافٍ لما ادعاه من الرواية عن الثاني. نعم لو قيل إنما اعتمد المشايخ ذلك لا بناء على ما رواه عن الثاني بل بناء على ما سمعه منه من غير واسطة فإنه وإن بطلت روايته من هذا الوجه إلا أنه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الأصل أن قول محمد فيه قياس واستحسان وأن ما ادعى أبو يوسف روايته قياس وما ذكره محمد استحسان. ثم رأيت في شهادات فتح القدير لو سمع من غيره حديثاً ثم نسي الأصل روايته للفرع ثم سمع الفرع يرويه عنه عندهما لا يعمل به، وعند محمد يعمل به، ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسيها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر رواية محمد ومحمد لا يدع روايتها عنه. كذا

....

حنيفة وإلا فهو مشكل انتهى. وبما ذكرناه عن قاضيخان ارتفع الإشكال لتصريحه بأنها ظاهر الرواية كأنه لثبوتها بالسماع لمحمد من أبي حنيفة لا بواسطة أبي يوسف فلذا اعتمدها المشايخ. وفي غاية البيان معزياً إلى فخر الإسلام: كان أبو يوسف يتوقع من محمد أن يروي كتاباً عنه فصنف محمد هذا الكتاب أي الجامع الصغير وأسنده عن أبي يوسف إلى أبي حنيفة، فلما عرض على أبي يوسف استحسنه وقال: حفظ أبو عبد الله إلا مسائل خطأه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمداً قال: حفظتها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها. وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال: الأولى مسألة ترك القراءة وقد علمتها. الثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف: إنما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر. الثالثة المشتري من الغاصب إذا أعتق ثم أجاز المالك البيع نفذ العتق قال: إنما رويت لك أنه لا ينفذ. الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها إلا أن تكون حبلى فحينئذ لا يجوز نكاحها قال: إنما رويت لك أنه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل. الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفا أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة، وقالا يدفع ربعه إلى شريكه أو يفديه بربع الدية،

قالوا وفيه إشكال لأن المذكور أن أبا يوسف أنكر وقال: ما رويت لك عن أبي حنيفة ذلك وهذه الصورة ليست من نسيان الأصل رواية الفرع بخلاف ما إذا نسي الأصل ولم يجزم بالإنكار فلا ينبغي اعتبار قول محمد إلا إذا صح اعتبار ما ذكره تخريجاً على أصل أبي حنيفة ا هـ. ملخصاً ا هـ. وأجاب العلامة المقدسي بقوله: أقول لعله حمله محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء ا هـ. قوله: **(وبما ذكرناه الخ)** فيه بحث لأن مسائل ظاهر الرواية هي ما وجد في بعض كتب محمد كالمبسوط والزيادات والجامع الصغير سميت بذلك لأنها ثابتة عنه إما متواترة أو مشهورة وهي الطبقة الأولى. الثانية مسائل النوادر كالكيسانيات والهارونيات وتسمى غير ظاهر الرواية لأنها لم تثبت عن محمد ثبوتاً ظاهراً كالأولى. والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ إسماعيل رحمه الله في صدر شرحه، وحينئذ فقول قاضيخان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية معناه أنه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لأنه في الجامع الصغير، وقول المؤلف «كأنه لثبوتها بالسماع الخ» ربما يوهم أن ظاهر الرواية ما سمعه محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لأنه بواسطة أبي يوسف كما يأتي مع أنه نفسه صرح في شرح قوله ودعا بما يشبه القرآن والسنة أنه من كتب ظاهر الرواية تأمل. ثم رأيت العلامة المقدسي ذكر نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكنز فاعترضه بأن ما ذكره من الجواب يتوقف على أن مراد قاضيخان بظاهر الرواية غير ما ذكر في الأصل ونحوه كالجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية، وزاد على ما قلته أن محصل كلامه هو ما يفهم من كلام الكمال من التفريع الصحيح على أصل أبي حنيفة رحمه الله وأن الإشكال في تصميم محمد على مخالفة من روى عنه لا ترتفع.

وإحدى الآخرين وفي إحدى الأولين ولا يصلي بعد صلاة مثلها ويتنفل قاعداً مع

وقال أبو يوسف: إنما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا إنما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمداً وله ابنان فعفا أحدهما إلا أن محمداً ذكر الاختلاف فيهما، وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى. السادسة رجل مات وترك ابناً له وعبداً لا غير فادعى العبد أن الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف دينار وقيمة العبد ألف، فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر ويأخذها الغريم بدينه. وقال أبو يوسف: إنما رويت لك ما دام يسعى في قيمته أنه عبد انتهى.

وأشار المصنف بهذه المسألة إلى مسألة أخرى تمام الثمانية وهي ما إذا قرأ **(في إحدى الأولين)** لا غير فإنه يلزمه قضاء أربع عندهما، وعند محمد ركعتان. وفي التحقيق هي إشارة إلى خمسة أخرى فمسائل لزوم الأربع ست تمام الخمسة عشر فإن مسألة الكتاب أعني ما إذا قرأ في إحدى الأولين وإحدى الأخريين صادقة بأربع صور، لأن إحدى الأولين صادقة بصورتين ما إذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط، وإحدى الأخريين لا غير صادقة بصورتين ما إذا قرأ في الثالثة فقط أو في الرابعة فقط. ومسألة ما إذا قرأ في إحدى الأولين لا غير صادقة بصورتين ما إذا قرأ في الأولى فقط أو في الثانية فقط، فصار الحاصل أن مسائل ترك القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية مجملة وقال: فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش في الأقسام قد يسر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة مميزة فللّه الحمد والمنة. وفي البدائع: ولو كان خلفه رجل اقتدىٰ به فحكمه حكم إمامه يقضي ما يقضي إمامه لأن صلاة المقتدي متعلقة بصلاة الإمام صحة وفساداً، ولو تكلم المقتدي وقد أتم الإمام الأربع فإن تكلم قبل قعود الإمام فعليه قضاء الأولين فقط لأنه لم يلتزم الشفع الأخير، وإن تكلم بعد قعوده قبل قيامه إلى الثالثة لا شيء عليه، وأما إذا قام إلى الثالثة ثم تكلم المقتدي لم تذكر في الأصل، وذكر عصام أن عليه قضاء أربع، وخصه أبو المعين بقولهما أما عند محمد فيلزمه قضاء الأخير لا غير انتهى. وفي المحيط: ولو اقتدى به في الأخريين وصلاهما مع الإمام قضى الأولين لأنه بالاقتداء التزم ما لزم الإمام قوله **(ولا يصلي بعد صلاة مثلها)** هذا لفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان أثراً عن عمر رضي الله عنه. وقال عبد اللّه بن مسعود: لا يصلي على إثر صلاة مثلها. وهذا الحديث خص منه البعض لأنه يصلي سنة الفجر ثم الفرض وهما مثلان، وكذا يصلي سنة الظهر أربعاً ثم يصلي الفرض أربعاً، وكذا يصلي سنة الظهر أربعاً ثم يصلي الفرض أربعاً، وكذا يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين، فلما لم يمكن

قوله: **(وقد أتم الإمام الأربع)** أي أتمها بعد تكلم المقتدي كما هو ظاهر لكن العبارة موهمة

قوله: **(للأول)** صوابه للثاني أي قوله. وعلى النهي عن قضاء الفرائض.

قدرته على القيام ابتداء وبناء وراكباً خارج المصر مومياً إلى أي جهة توجهت دابته وبنى

إجراؤه على العموم وجب حمله على أخص الخصوص كما هو الحكم، في العام إذا لم يمكن العمل بعمومه. فقال محمد في الجامع الصغير: المراد منه أن لا يصلي بعد أداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة يعني لا تصلي النافلة كذلك حتى لا تكون مثلاً للفرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل. قال قاضيخان في شرح الجامع الصغير: ولو حمل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في المؤدي كان حسناً فإن ذلك مكروه انتهى. واستدل في فتح القدير للأول بما في أبي داود عن سليمان بن يسار قال: أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت: ألا تصلي معهم؟ قال: قد صليت إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تصلوا صلاة في يوم مرتين. وروى مالك في الموطأ حدثنا نافع أن رجلاً سأل ابن عمر فقال: إني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الإمام أفأصلي معه؟ فقال ابن عمر: نعم. فقال: أيتهما أجعل صلاتي؟ فقال ابن عمر: ليس ذلك إليك إنما ذلك إلى الله يجعل أيتهما شاء. فهذا من ابن عمر دليل على أن الذي روي عن سليمان بن يسار عنه إنما أراد كلتاهما على وجه الفرض أو إذا صلى في جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى. فالحاصل أن تكرار الصلاة إن كان مع الجماعة في المسجد على هيئته الأولى فمكروه وإلا فإن كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فمكروه كما بعد الصبح والعصر، وإلا فإن كان لخلل في المؤدى، فإن كان ذلك الخلل محققاً إما بترك واجب أو بارتكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مراراً. وصرح به في الذخيرة وقال: إنه لا يتناوله النهي، وإن كان ذلك الخلل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه. وفي مآل الفتاوى: ولو لم يفته شيء من الصلوات وأحب أن يقضي جميع الصلوات التي صلاها متداركاً لا يستحب له ذلك إلا إذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه ﷺ، وما حكي عن أبي حنيفة أنه قضى صلاة عمره فإن صح النقل فنقول: كان يصلي المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات انتهى. وذكر في النهاية أن النبي ﷺ لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له أصحابه من الغد: ألا نعيد صلاة الأمس؟ فقال: إن الله ينهاكم عن الربا أفيقبله منكم!؟ كذا ذكره فخر الإسلام. وبما قررناه ظهر أن ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع أن عمومه ليس بمراد مما لا ينبغي.

قوله: **(فإن كان ذلك الخلل محققاً الخ)** يفيد بإطلاقه أنه لو صلى الفريضة منفرداً عذر أنه له إعادتها مع الجماعة في سائر الأوقات لارتكاب المكروه لم أر من صرح به فليتأمل، لكن يخالفه ما ذكروه في الفصل الآتي من التفصيل من أنه لو صلى ركعة فأقيمت يقطع ويقتدي إلى آخر ما يأتي إلا أن يحمل ذاك على ما إذا كانت صلاته منفرداً مع العذر المسوغ لترك الجماعة وهو بعيد قوله: **(وبما قررناه الخ)** دفعه في النهر بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد إفادة أن القراءة واجبة في

....

قوله **(ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء)** بيان أيضاً لما خلف فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جوازه بالقعود مع القدرة على القيام، وقد حكي فيه إجماع العلماء. وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ لم يمت حتى كان يصلي كثيراً من صلاته وهو جالس. وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعاً «من صلى قائماً فهو أفضل ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم»[1] وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي أنه محمول على صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام، وأما إذا صلاه مع عجزه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائماً، وأما الفرض فلا يصح قاعداً مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر إن استحله، وإن صلى قاعداً لعجزه أو مضطجعاً لعجزه فثوابه كثوابه اهـ. وتعقبه الأكمل في شرح المشارق بأنه ورد في بعض رواياته «ومن صلى نائماً - أي مضطجعاً - فله نصف أجر القاعد»[2] ولا يمكن حمله على النفل مع القدرة إذ لا يصح مضطجعاً اللهم إلا أن يحكم بشذوذ هذه الرواية. وفي النهاية: انعقد الإجماع على أن صلاة القاعد لعذر بعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والأجر انتهى. وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم أنه على

جميع النفل وما ترتب على ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل قوله: **(وأما إذا صلاه مع عجزه الخ)** قال في الفتح: واستدلوا له بحديث البخاري في الجهاد «إذا مرض العبد أو سافر له مثل ما يعمل مقيماً صحيحاً»[1] قوله: **(ولا يمكن حمله الخ)** قال في الفتح: ولا نعلم الصلاة نائماً تسوغ إلا في الفرض حالة العجز عن القعود وهذا حينئذ يعكر على حملهم الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض لا يسقط من أجر القائم شيء، والحديث الذي استدلوا به على خلاف ذلك أي حديث البخاري في الجهاد إنما يفيد كتابة مثل ما كان يعمله مقيماً صحيحاً وإنما عاقه المرض عن أن يعمل شيئاً أصلاً وذلك لا يستلزم احتساب ما صلى قاعداً بالصلاة قائماً لجواز احتسابه نصفاً ثم يكمل له كل عمله من ذلك وغيره فضلاً وإلا فالمعارضة قائمة لا تزول إلا بتجويز النافلة قائماً ولا أعلمه في فقهنا قوله: **(وفيه نظر الخ)** أقول: هذا النظر ظاهر لأن ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه: الأول كلمة «من» فإنها عامة في كل مصل. الثاني قوله «من صلى نائماً» وهو موجود في صحيح البخاري. الثالث أن المذكور في صحيح البخاري أن عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسير فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث. وبهذا الوجه مع اللذين قبله يبعد حمله

---

(١) رواه البخاري في كتاب التقصير باب ١٧. الترمذي في كتاب المواقيت باب ١٥٧. النسائي في كتاب قيام الليل باب ٢١. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١٤١.

(٢) رواه الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٥٧. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١٤١. النسائي في كتاب الليل باب ٢٠. الموطأ في كتاب الجماعة حديث ٢٠. أحمد في مسنده (٢/ ١٦٢، ١٩٣) (٦/ ٦١، ٧١).

(٣) رواه البخاري في كتاب الجهاد باب ١٣٤. أحمد في مسنده (٤/ ٤١٠، ٤١٨).

....

النصف من صلاة القائم مع العذر، وعليه حمل الحديث فلا إجماع إلا أن يريد به إجماع أئمتنا. وذكر في المجتبي بعد ما نقل الحديث قالوا: وهذا في حق القادر، أما العاجز فصلاته بإيماء أفضل من صلاة القائم الراكع الساجد لأنه جهد المقل انتهى. ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عد من خصائصه ﷺ أن نافلته قاعداً مع القدرة على القيام كنافلته قائماً تشريفاً له ﷺ، ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر وقال: حدثت أن رسول الله ﷺ قال: إن صلاة الرجل قاعداً نصف الصلاة. قال: فأتيته فوجدته يصلي قاعداً فوضعت يدي على رأسه فقال: ما لك يا عبد الله بن عمرو؟ قلت: حدثت يا رسول الله أنك قلت صلاة الرجل قاعداً على نصف الصلاة وأنت تصلي قاعداً قال: أجل ولكني لست كأحد منكم انتهى. أطلق في التنفل فشمل السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضيخان في فتاواه من باب التراويح الأصح أن سنة الفجر لا يجوز أداؤها قاعداً من غير عذر، والتراويح يجوز أداؤها قاعداً من غير عذر، والفرق أن سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيد دونها انتهى. وقد نقلناه في سنة الفجر في موضعها من رواية الحسن وهكذا صححه حسام الدين ثم قال: الصحيح أنه لا يستحب في التراويح لمخالفته للتوارث وعمل السلف وهذا كله في الابتداء. وأما قوله «وبناء» بأن شرع فيه قائماً ثم قعد من غير عذر فهو قول أبي حنيفة. وهذا استحسان، وعندهما لا يجزئه وهو قياس لأن الشروع معتبر بالنذر، وله أنه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لأنه التزمه نصاً حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كما لو نذر صلاة لأنه في النفل وصف زائد فلا يلزمه إلا شرط. وعند البعض يلزمه القيام لأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله وأينما أوجبها الله تعالى أوجبها قائما، والصحيح الأول كالتتابع في الصوم. كذا في المحيط وغاية البيان.

على صلاة النفل خاصة من غير عذر فالأولى المصير إلى ما قدمناه عن الفتح من احتمال صلاته نصفاً وإكمالها له فضلاً. وفي الكشاف في تفسير قوله تعالى ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾ [النساء: ٩٥] الآية. فإن قلت: قد ذكر الله سبحانه مفضلين درجة واحدة ومفضلين درجات فمن هم؟ قلت: أما المفضلون درجة واحدة فهم الذي فضلوا على القاعدين الأخراء، وأما المفضلون درجات فالذين فضلوا على القاعدين الذين أذن لهم في التخلف اكتفاء بغيرهم لأن الغزو فرض كفاية ا هـ. قلت: ففي الآية دليل على أن العامل أفضل من التارك لعذر وهذا لا ينافي في ما مر من حديث البخاري في الجهاد. لإمكان حمل ما هناك على كتابه أصل الثواب، وما هنا على زيادة المضاعفة بسبب المشقة نظير ما قيل في أن الإخلاص تعدل ثلث القرآن ونحو ذلك والله أعلم قوله: **(وله)** أي للإمام أبي حنيفة رحمه الله أن المصلي لم يباشر القيام فيما بقي أي فيما قعد فيه أي لم يشرع فيه قائماً بعد فلا يلزمه القيام فيه، ولما أي وللذي باشره من الصلاة بصفة القيام أو للذي باشره من الصلاة النافلة مطلقاً صحة بدون القيام بخلاف النذر، وحاصله منع كون الشروع موجباً غير أصل ما شرع فيه بناء

....

ورجح الثاني في فتح القدير بحثاً بأن الصلاة عبارة عن القيام والقراءة إلى آخرها فهو الركن الأصلي غير أنه يجوز تركه إلى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق إلا إليه. قيدنا بكونه شرع قائما ثم قعد لأنه لو كان على عكسه فإنه يجوز اتفاقاً وهو فعله ﷺ كما روت عائشة أنه كان يفتتح التطوع قاعداً فيقرأ ورده حتى إذا بقي عشر آيات ونحوها قام إلى آخره، وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية.

وذكر في التجنيس أن الأفضل أن يقوم فيقرأ شيئاً ثم يركع ليكون موافقاً للسنة، ولو لم يقرأ ولكنه استوى قائماً ثم ركع جاز، وإن لم يستو قائماً وركع لا يجزئه لأنه لا يكون ركوعاً قائماً ولا ركوعاً قاعداً انتهى. وليس هو بناء القوي على الضعيف لأن القعود والقيام في النفل سواء، والفرق لمحمد بين هذا وبين قوله ببطلان صلاة المريض إذا قدر على القيام في أثناء صلاته أن تحريمة المتطوع لم تنعقد للقعود ألبتة بل للقيام لأنه أصل هو قادر عليه، ثم جاز له شرعاً تركه بخلاف المريض لأنه لم يقدر على القيام فما انعقد إلا للمقدور وهو القعود. ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه؛ ففي الذخيرة والنهاية أنه في التشهد يقعد كما يقعد في سائر الصلوات إجماعاً، سواء كان بعذر أو بغيره. أما حالة القراءة فعن أبي حنيفة تخييره بين القعود والتربع والاحتباء، ونقله الكرخي عن محمد. وعن أبي يوسف: يحتبي. وعنهما: يتربع. ثم قال أبو يوسف: محل القعدة عند السجود. وقال محمد: عند الركوع. وعن زفر إنه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد. قال الفقيه أبو الليث: وعليه الفتوى واختاره الإمام السرخسي لأنه المعهود شرعاً في الصلاة، واختار الإمام خواهر زاده الاحتباء لأن عامة صلاة رسول الله ﷺ في آخر العمر كان محتبياً ولأنه يكون أكثر توجيهاً لأعضائه إلى القبلة لأن الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام اهـ. وتفسير الاحتباء أن ينصب ركبتيه ويجمع يديه عند ساقيه. كذا في غاية البيان. وذكر في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات فحينئذ فالإفتاء على إحدى الروايات ولا حاجة إلى أن تضاف إلى زفر كما لا يخفى. وقيد بالتنفل قاعداً لأن المتنفل مضطجعاً لا يجوز عند عدم العذر كما سبق، والشروع وهو منحنٍ قريباً من الركوع لا يصح أيضاً في التنفل كما يشير إليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي.

على منع إلحاق الشروع بالنذر مطلقاً بل في إيجاب أصل الفعل قوله: **(ورجح الثاني)** أي القول الثاني المعبر عنه بقوله «وعند البعض يلزمه القيام» قوله: **(ولم يذكر المصنف الخ)** قال في النهر: ولم يبين للقعود كيفية لما أن الكلام في الجواز ولا شك في حصوله على أي حال كان، وبه سقط ما في البحر أنه للاختلاف فيه إنما الاختلاف في تعيين ما هو الأفضل، والمختار ما قاله زفر وهو رواية عن الإمام أن يقعد كما في التشهد. قال أبو الليث: وعليه الفتوى ولا خلاف أنه إذا جاء أوان التشهد جلس كذلك سواء سقط القيام بعذر أم لا.

....

قوله **(وراكباً خارج المصر مومياً إلى أي جهة توجهت دابته)** أي يتنفل راكباً لحديث الصحيحين عن ابن عمر: رأيت رسول الله ﷺ يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومىء إيماء ولكنه يخفض السجدة من الركعتين. أطلقه فشمل ما إذا كان مسافراً أو مقيماً خرج إلى بعض النواحي لحاجة وصححه في النهاية، وما إذا قدر على النزول أو لا. وقيد بخارج المصر لأنه لا يجوز التنفل عليها في المصر. وقال أبو يوسف: لا بأس به. وقال محمد: يجوز ويكره كذا في الخلاصة. واختلفوا في حد خارج المصر والأصح أنها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر أن يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها. وأشار بقوله «توجهت دابته» دون أن يقول وجه دابته إليها إلى أن محل جوازها عليها ما إذا كانت واقفة أو سارت بنفسها، أما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها لا فرضاً ولا نفلاً كما في الخلاصة. وإلى أنه لا يشترط استقبال القبلة في الابتداء لأنه لما جاز الصلاة إلى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح إلى غير جهتها. كذا في غاية البيان. وإلى أنه إذا صلى إلى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة إلى ذلك. كذا في السراج الوهاج. ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لأنها ليست بشرط على قول الأكثر، سواء كانت على السراج أو على الركابين أو الدابة لأن فيها ضرورة فيسقط اعتبارها. وصرح في المحيط والكافي بأنه الأصح، وفي الخلاصة بأنه ظاهر المذهب من غير تفصيل، وعلله في البدائع بأنه لما سقط اعتبار الأركان الأصيلة فلأن يسقط شرط طهارة المكان أولى. وقيد بالنفل لأن الفرض والواجب بأنواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمنذور وما لزمه الإعادة إذا استطاع النزول كما في الظهيرية

قوله: **(أما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها الخ)** قال في النهر: ينبغي أن يقيد بما إذا كان بعمل كثير لقولهم إذا حرك رجله أو ضرب دابته فلا بأس به إذا لم يكن كثيراً ا هـ. قلت: ويفهم ذلك أيضاً من قول البزازية في تعليل المسألة بأنه عمل كثير. وفي الذخيرة عن شرح السير إذا كانت لاتنساق بنفسها فساقها هل تفسد صلاته؟ قال: إن كان معه سوط فهيبها به ونخسها لا تفسد صلاته لأنه عمل قليل ا هـ. وهو نص في المراد قوله: **(وعلله في البدائع بأنه لما سقط الخ)** أقول: يفهم من تخصيص السقوط لطهارة المكان أنه يجب عليه خلع النعلين لو كان فيهما نجاسة مانعة ولم أره صريحاً فليراجع. ثم رأيت في النهر قال: وقياس هذا ولو على المصلي أيضاً مع أن ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قد يعسر فتدبر ا هـ. قلت: الظاهر أنه غير عسير لأن الدابة وما يتبعها من السرج ونحوه مظنة النجاسة لنومها على عذرتها وتمرغها بها فلو اشترط طهارتها لربما أدى إلى الحرج بخلاف المصلي إذ يمكنه خلع ثوبه المتنجس على أنه يندر بالنسبة إليها تأمل. ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب النهر بقوله: الفرق أظهر من نار على علم وهو أنه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلوس أو الركابين ا هـ. قوله: **(من الوتر الخ)** بيان لأنواع الواجب قوله: **(ولا يلزمه الإعادة إذا استطاع النزول)** قال الرملي: الظاهر أن هنا أي قبل قوله «ولا يلزمه» كلاماً محذوفاً وهو يجوز من عذر

....

وغيرها. ومن الأعذار أن يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفقاؤه، وكذا إذا كانت الدابة جموحاً لا يقدر على ركوبها إلا بمعين أو هو شيخ كبير لا يجد من يركبه، ومن الأعذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين، أما إذا لم يكن كذلك والأرض ندية فإنه يصلي هناك كما في الخلاصة. والظاهر أن اعتبار المعين هنا إنما هو على قولهما لما عرف أن أبا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير. وفي فتاوى قاضيخان والظهيرية: الرجل إذا حمل امرأته من القرية إلى المصر كان لها أن تصلي على الدابة في الطريق إذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى. والظاهر منه أنها لا تقدر بنفسها من غير معين حتى إذا قدرت على الركوب والنزول بمحرمها أو زوجها فإنه لا يجب عليها ذلك، ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لأن أبا حنيفة لا يجعل قدرة الإنسان بغيره كقدرته بنفسه، لكن ذكر في منية المصلي أنه إذا لم يكن معها محرم فإنه تجوز صلاتها على الدابة إذا لم تقدر على النزول، والظاهر أن اشتراط عدم المحرم معها مفرع على قولهما فقط، ولم أرحكم ما إذا كان راكباً مع امرأته أو أمه كما وقع للفقير مع أمه في سفر الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب، أيجوز للرجل المعادل لها أن يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة إذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل المحمل بنزوله وحده، وينبغي أن يكون له ذلك كما لا يخفى. وأطلق في الدابة فشمل جميع الدواب وقيد به لأنه لا تجوز صلاة الماشي بالإجماع. كذا في المجتبى. وأطلق في النفل فشمل السنن المؤكدة. قال في الهداية: وللسنن الرواتب نوافل. وعن أبي حنيفة أنه ينزل لسنة الفجر لأنها آكد من سائرها انتهى. بل روي عنه أنها واجبة. وعلى هذا أداؤها قاعداً كما أسلفناه، وقد قدمنا أنه ينزل للوتر اتفاقاً بينه وبينهما. وأطلق في الركوب المصر خارج فشمل ما إذا كان خارجه ابتداء وانتهاء إلى سلامه أو ابتداء فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصر ثم دخل المصر أتم على الدابة. وقال كثير من أصحابنا: ينزل ويتمها على الأرض انتهى. وفي الظهيرية:

تأمل اهـ. قوله: **(والظاهر أن اعتبار المعين هنا الخ)** أي في قوله: **(وكذا إذا كانت الدابة جموحاً الخ)** لكن فيه أنه لم يعتبر المعين إذ لو اعتبر لزمه النزول إذا وجد المعين، نعم قوله «أو شيخ كبير لا يجد من يركبه» يدل بمفهومه على أنه لو وجد من يركبه يلزمه النزول فيدل على اعتبار المعين، فالمسألة الأولى دلت على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتباره.

قوله: **(وينبغي أن يكون له ذلك)** قد يقال بخلافه لأن الرجل في هذه الصورة قادر على النزول والعجز من المرأة ليس عذراً قائماً فيه بل هو قائم فيها إلا أن يقال: إن الكلام هو عند عدم إمكان ركوب المرأة إذا نزل الرجل وإذا كان كذلك يلزم من نزوله سقوط المحمل على الأرض أو عقر الجمل أو هلاك المرأة أو نحو ذلك فيكون عذراً قائماً فيه راجعاً إليه كخوفه على نفسه أو ماله تأمل قوله:

بنزوله لا بعكسه وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة

وإذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له أن يصلي على الدابة إذا كانت الدابة واقفة إلا أن يكون المحمل على عيدان على الأرض، أما الصلاة على العجلة إن كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير أو لا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر، وإن لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلاة على السرير انتهى. وهذا كله في الفرض، أما في النفل فيجوز على المحمل والعجلة مطلقاً كما لا يخفى. وفي الخلاصة: وكيفية الصلاة على الدابة أن يصلي بالإيماء ويجعل السجود أخفض من الركوع من غير أن يضع رأسه على شيء سائرة أو واقفة دابته ويصلون فرادى، فإن صلوا بجماعة فصلاة الإمام تامة وصلاة القوم فاسدة. وعن محمد يجوز إذا كان البعض بجنب البعض انتهى. وفي الظهيرية: رجلان في محمل واحد فاقتدى أحدهما بالآخر في التطوع أجزأهما، وهذا لا يشكل إذا كانا في شق واحد، وإذا كانا في شقين اختلف المشايخ؛ قال بعضهم: إذا كان أحد الشقين مربوطاً بالآخر يجوز، وإذا لم يكن مربوطاً لا يجوز. وقال بعضهم: يجوز كيفما كان إذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الأرض اهـ. وفي منية المصلي: ولو سجد على شيء وضع عنده أو على سرجه لا يجوز لأن الصلاة على الدابة شرعت بالإيماء اهـ. وينبغي حمله على ما إذا لم يكن بحيث يخفض رأسه وإلا فقد صرحوا في صلاة المريض أنه لا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه، فإن فعل ويخفض رأسه أجزأه لوجود الإيماء وإن وضع ذلك على جبهته لا يجزئه لانعدامه. كذا في الهداية وغيرها.

قوله **(وبني بنزوله لا بعكسه)** أي إذا افتتح النفل راكباً ثم نزل بنى، ولا يبنى إذا افتتحه نازلاً ثم ركب لأن إحرام الراكب العقد مجوّزاً للركوع والسجود لقدرته على النزول فإذا أتى بهما صح، وإحرام النازل انعقد موجباً للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر. وعن أبي يوسف أنه يستقبل إذا نزل أيضاً، وكذا عند محمد إذا نزل بعدما صلى ركعة،

(وإذا صلى على الدابة الخ) قال الرملي: أي الفرض تأمل. قلت: لا حاجة للتأمل لأن الكلام في الفرض بدليل بقية عبارة الظهيرية من التفرقة بين حالة العذر وغيرها على أن المؤلف سيصرح قريباً بعد تمام العبارة بذلك قوله: **(أما الصلاة على العجلة الخ)** لينظر الفرق بينها في حالة عدم السير وبين المحمل إذا كان على عيدان على الأرض فإن العجلة التي طرف منها على الدابة مثل المحمل إذا كان على الدابة وتحته عيدان على الأرض فليتأمل. ولعل المراد بالعجلة غير معناها المشهور فإن المشهور فيها ما في المغرب من أنها شيء مثل المحفة يحمل عليها الأثقال، ولا يخفى أن هذه يكون قرارها على الأرض ولكنها تربط بحبل ونحوه وتجرها به البقر أو الإبل ولكن يراد بها هنا ما يسمى في عرفنا تختاً وهو محفة لها أعود أربعة من طرفيها مثل النعش تحمل على جملين أو بغلين قوله: **(وينبغي حمله الخ)**

والختم مرة بجلسة بعد كل أربع بقدرها ويوتر بجماعة في رمضان فقط.

والأصح هو الظاهر. كذا في الهداية. وقوله «من غير عذر» بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فإن المنقول في الخانية أن المصلي إذا ركب الدابة فسدت صلاته. ورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بأن النزول عمل قليل والركوب عمل كثير بأنه ممنوع لأنه لو رفع المصلي ووضع على السرج لا يبني مع أن العمل لم يوجد فضلاً عن العمل الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية اهـ. وأورد في النهاية أن القول بالبناء فيما إذا نزل يؤدي إلى بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالمريض إذا صلى بعض صلاته بالإيماء ثم قدر على الأركان لا يجوز له البناء تحرزاً عما قلنا. وأجاب بأن الإيماء من المريض دون الإيماء من الراكب لأن الإيماء من المريض بدل عن الأركان والإيماء من الراكب ليس ببدل عنها لأن البدل في العبادات اسم لما يصار إليه عند عجز غيره والمريض أعجزه مرضه عن الأركان فكان الإيماء بدلاً عنها والراكب لم يعجزه الركوب عن الأركان لأنه يملك الانتصاب على الركابين فيكون ذلك منه قياماً، وكذلك يمكنه أن يخر راكعاً وساجداً، ومع هذا أطلق الشارع في الإيماء فلا يكون الإيماء بدلاً فكان قوياً في نفسه فلا يؤدي إلى بناء القوي على الضعيف. وفرق في المحيط بوجه آخر هو أن في المريض ليس له أن يفتتح الصلاة بالإيماء مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك إذا قدر على ذلك في خلال صلاته لا يبني، أما الراكب هنا له أن يفتتح الصلاة بالايماء على الدابة مع القدرة فالنزول لا يمنعه من البناء. قال في النهاية قلت: وعلى هذا الفرق يجب أن لا يبنى في المكتوبة فيما إذا افتتحها راكباً ثم نزل لأنه ليس له أن يفتتحها بالإيماء على الدابة عند القدرة فلذلك قيد المسألة في الهداية بالتطوع. وذكر الإمام الاسبيجابي أن استقبال المريض فيما إذا صح في خلال صلاته إنما كان في المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض، فاحتمل أن المريض لا يستقبل أيضاً في التطوع فحينئذ لا يحتاج إلى الفرق، ويحتمل أنه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اهـ.

قوله: **(وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والختم مرة بجلسة بعد كل أربع بقدرها)** بيان لصلاة التراويح وإنما لم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطلقة لكثرة شعبها ولاختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الأداء بجماعة. والتراويح جمع ترويحة وهي في الأصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الأربع ركعات المخصوصة لاستلزامها استراحة بعدها كما هو السنة فيها. وصرح المصنف بأنها سنة وصححه صاحب الهداية والظهيرية، وذكر في الخلاصة أن المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة أنها سنة. وذكر في الاختيار أن أبا يوسف

قال في النهر: لا حاجة إليه إذا المنتفي إنما هو كونه سجوداً ا هـ فليتأمل قوله: **(وقوله من غير عذر)** أي قول صاحب الهداية في تعليل المسألة قوله: **(فشمل الرجال والنساء)** أي خلافاً لما قاله بعض

....

سأل أبا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال: التراويح سنة مؤكدة. ولم يتخرجه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعاً ولم يأمر به إلا عن أصل لديه وعهد من رسول الله ﷺ. قال: ولا ينافيه قول القدوري أنها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لأنه إنما قال يستحب أن يجتمع الناس وهو يدل على أن الاجتماع مستحب، وليس فيه دلالة على أن التراويح مستحبة. كذا في العناية. وفي شرح منية المصلي: وحكى غير واحد الإجماع على سنيتها. وقد سنها رسول الله ﷺ وندبنا إليها وأقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية أن تكتب على أمته كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما، ثم وقعت المواظبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن، ثم ما زال الناس من ذلك الصدر إلى يومنا هذا على إقامتها من غير نكير وكيف لا وقد ثبت عنه ﷺ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ»[1] كما رواه أبو داود. وأطلقه فشمل الرجال والنساء كما صرح به في الخانية والظهيرية. وقوله «عشرون ركعة» بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطأ عن يزيد بن رومان قال: كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة. وعليه عمل الناس شرقاً وغرباً لكن ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله ﷺ منها ثم تركه خشية أن تكتب علينا والباقي مستحب، وقد ثبت أن ذلك كان إحدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة، فإن يكون المسنون على أصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى. وذكر العلامة الحلبي أن الحكمة في كونها عشرين أن السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى. وأراد بالعشرين أن تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث يسلم على رأس كل ركعتين، فلو صلى الإمام أربعاً بتسليمة ولم يقعد في الثانية

الروافض من أنها سنة الرجال فقط كما في الدرر، وعزاه نوح أفندي إلى الكافي ثم قال: لكن المشهور عنهم أنها ليست بسنة أصلاً. قال في البرهان: قد اجتمعت الأمة على شرعية التراويح وجوازها ولم ينكرها أحد من أهل القبلة إلا الروافض ا هـ.

قوله: **(كما ثبت في الصحيحين الخ)** أي الحديث السابق عند قول المتن والأفضل فيهما رباع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة. قال في الفتح: وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر، فضعيف بأبي شيبة ابراهيم بن عثمان جد الإمام أبي بكر بن أبي

---

(١) رواه أبو داود في كتاب السنة باب ٥. الترمذي في كتاب العلم باب ١٦. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٦. الدارمي في كتاب المقدمة باب ١٦. أحمد في مسنده (٤/ ١٢٦، ١٢٧).

....

فأظهر الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الفساد. ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمة أو تسليمتين؛ قال أبو الليث: تنوب عن تسليمتين. وقال أبو جعفر وابن الفضل: تنوب عن واحدة وهو الصحيح. كذا في الظهيرية والخانية، وفي المجتبي وعليه الفتوى. ولو قعد على رأس الركعتين فالصحيح أنه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة.

وفي منية المصلي: إذا شكوا أنهم صلوا تسع تسليمات أو عشر تسليمات ففيه اختلاف والصحيح أنهم يصلون بتسليمة أخرى فرادى. ولو سلم الإمام على رأس ركعة ساهياً في الشفع الأول ثم صلى ما بقي على وجهها قال مشايخ بخاري: يقضي الشفع الأول لا غير. وقال مشايخ سمرقند: عليه قضاء الكل. وهذا إذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئاً مما يفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام، أما إذا فعل شيئاً من ذلك فليس عليه إلا قضاء الشفع الأول لا غير كما في الذخيرة والخلاصة وغيرهما. وفي المحيط: لو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين فالأصح أنه يجوز عن الكل لأنه قد أكمل الصلاة ولم يخل بشيء من الأركان إلا أنه جمع المتفرق واستدام التحريمة فكان أولى بالجواز لأنه أشق وأتعب للبدن انتهى. وظاهره أنه لا يكره، وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي، ولا يخفى ما فيه لمخالفته المتوارث مع تصريحهم بكراهة الزيادة على ثمان في مطلق التطوع ليلاً فلأن يكره هنا أولى، فلهذا نقل العلامة الحلبي أن في النصاب وخزانة الفتاوي

شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح ا هـ. قلت: أما مخالفته للصحيح فقد يجاب عنها بأن ما في الصحيح مبني على ما هو الغالب من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان ليلتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلذا لم تذكره عائشة رضي الله تعالى عنها. وأما تضعيف الحديث بمن ذكر فقد يقال: إنه اعتضد بما مر من نقل الإجماع على سنيتها من غير تفصيل مع قول الإمام رحمه الله أن ما فعله عمر رضي الله تعالى عنه لم يتخرجه من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعاً ولم يأمر به إلا عن أصل لديه وعهد من رسول الله ﷺ فتأمل منصفاً قوله: **(ثم اختلفوا الخ)** قال الرملي: أقول على القولين يجب سجود السهو فتأمل ا هـ. قلت: هذا في السهو، أما العمد فسيأتي أن انجباره بالسجود ضعيف قوله: **(والصحيح الخ)** قال الرملي: إنما كان كذلك لكراهة الإمامة في النفل في غير التراويح فلما احتمل أنها عشرة وهذه زائدة عليها كان الأفضل كونها فرادى قوله: **(ثم صلى ما بقي على وجهها)** أي قبل أن يعيد ذلك الشفع قوله: **(يقضي الشفع الأول لا غير)** أي لأن كل شفع صلاة على حدة وقد خرج من الشفع الأول بشروعه في الشفع الثاني فلا يفسد ما بعد الشفع الأول فلا يلزمه إلا قضاؤه قوله: **(عليه قضاء الكل)** أي كل التراويح لفسادها كلها لأن ذلك السلام لا يخرجه من حرمة الصلاة لكونه سهواً فإذا قام إلى الشفع الثاني صح شروعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة، فإذا سلم كان سلامه سهواً بناء على السهو الأول فلم يخرج من الصلاة ولا يصح شروعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهواً وهكذا إلى آخره الأشفاع فقد ترك القعدة على الركعتين في الأشفاع كلها فتفسد بأسرها. وقيد بالسلام

....

الصحيح أنه لو تعمد ذلك يكره، فلو لم يقعد إلا في آخرها فقد علمت أن الصحيح أنه يجزئه عن تسليمة واحدة فيما لو صلى أربعاً بتسليمة فكذلك هنا. وقوله «بعد العشاء قبل الوتر وبعده» بيان لوقتها وفيه ثلاثة أقوال: الأولى ما اختاره اسمعيل الزاهدي وجماعة من بخاري أن الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده وقبل الوتر وبعده لأنها قيام الليل ولم أر من صححه. الثاني ما قاله عامة مشايخ بخاري: وقتها ما بين العشاء إلى الوتر. وصححه في الخلاصة ورجحه في غاية البيان بأن الحديث ورد كذلك، وكان أبيّ رضي الله عنه يصلي بهم التراويح كذلك. الثالث ما اختاره المصنف وعزاه في الكافي إلى الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط لأنها نوافل سنت بعد العشاء. وثمرة الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء، فعلى القول الأول هي صلاة التراويح، وعلى الأخيرين لا. وفيما إذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا، وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح، وتظهر فيما إذا فاتته ترويحة أو ترويحتان ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة، فعلى الأولى يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاته من التراويح، وعلى الثاني يشتغل بالترويحة الفائتة لأنه لا يمكنه الإتيان بعد الوتر. كذا في الخلاصة. وينبغي أن يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو اشتغل بها تفوته متابعة الإمام فمتابعة الإمام أولى. وقد اختلفوا فيما لو تذكر تسليمة بعد الوتر، فقيل لا يصلون بجماعة، وقيل يصلون بها كما في منية المصلي. وينبغي أن يكون مفرعاً على القول الثاني والثالث. وفى فتاوى قاضيخان: ويستحب تأخير التراويح إلى ثلث الليل والأفضل استيعاب أكثر الليل بالتراويح، فإن أخروها إلى ما بعد نصف الليل فالصحيح أنه لا بأس به. وإذا ماتت التراويح لا تقضى بجماعة والأصح أنها لا تقضى أصلاً، فإن قضاها وحده كان نفلاً مستحباً لا ترويح كسنة المغرب والعشاء.

ساهياً لأنه لو سلم عمداً لا يلزمه إلا قضاء الشفع الأول إجماعاً، وفهم من التوجيه المذكور أن الحكم مقيد بما إذا لم يتذكر أنه سلم في الأول على رأس الركعة إلى أن أتم التراويح حتى لو علم أنه سها وسلم على ركعة واحدة صح ما صلاه بعد العلم سوى ركعتين لكون سلامه بعدهما عمداً لا سهواً فكان مخرجاً له عن التحريمة وإن كان على وتر فليتأمل. كذا في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي.

قوله: **(كالثاني)** صوابه كالأول كما رأيته في بعض النسخ مصلحاً وما بحثه هو ظاهر قوله في شرح المنية «ويبتني على أنها تجوز بعد الوتر أم لا أنه إن فاتته الخ» ثم هذا مبني على أن المراد بالحكم المذكور اللزوم كما هو مقتضى التفريع وهو ظاهر قوله لأنه لا يمكنه الإتيان بعد الوتر، أما إن أريد الأولوية فإنه يأتي فيه الخلاف الآتي في أن الأفضل الإتيان بالوتر بالجماعة أم في المنزل كما أشار إليه في شرح المنية، ولكن قد علمت أن مبني الكلام على اللزوم فهو يؤكد أن الصواب في العبارة ما قلنا لأنه لا لزوم على الأول والثالث قوله: **(وينبغي أن يكون مفرعاً)** أي ينبغي أن يكون هذا الخلاف مفرعاً على الخلاف مفرعاً على الخلاف في وقتها، فمن قال لا يصلون بجماعة يكون قد بناه على القول الثاني، ومن قال يصلون بها يكون قد بناه على الثالث واستظهر الثاني في شرح المنية قال: لأنه

....

قوله «بجماعة» متعلق بسن بيان لكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة أقوال: الأول ما اختاره المصنف أنه سنة على الأعيان حتى إن من صلى التراويح منفرداً فقد أساء لتركه السنة، وإن صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام إياها بالجماعة وبيان العذر في تركها. الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال: يستحب أن يصلي التراويح في بيته إلا أن يكون فقيهاً عظيماً يقتدي به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلاً بحديث «أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»(١) وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي. الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساؤوا وأثموا. وإن أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الصحابة يروى عنهم التخلف كابن عمر على ما رواه الطحاوي. والجواب عن دليل الطحاوي أن قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله ﷺ إياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده إذ لا يختار المفضول ويجمعون عليه. وأما من تخلف من الصحابة فإما لعذر أو لأنه أفضل في اجتهاده وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجم الغفير على خلافه. فالحاصل أن القول الأول والثالث اتفقا على أفضليتها وإنما الكلام في الإساءة بالترك من البعض. وأطلق المصنف في الجماعة ولم يقيدها بالمسجد لما في الكافي والصحيح أن للجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة أخرى فهو حاز إحدى الفضيلتين وترك الفضيلة الأخرى انتهى. وفي الخلاصة: إذا صلى الترويحة الواحدة إمامان كل إمام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح أنه لا يستحب ولكن كل ترويحة يؤديها إمام واحد إمام يصلي التراويح في مسجدين كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز لأنه لا يتكرر، ولو اقتدى بالإمام في التراويح وهو قد صلى مرة لا بأس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن يصلي السنة، ولو صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوا ثانياً يصلون فرادى انتهى. وقوله «والختم مرة» معطوف على «عشرون» بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف، والجمهور على أن السنة الختم مرة فلا يترك لكسل القوم، ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الأخبار أنها ليلة القدر، ومرتين فضيلة،

بناء على القول المختار في وقتها وقد علمت من هذا نكتة اقتصاره على الثالث دون أن يذكر معه الأول أيضاً لما مر من عدم تصحيح أحد له، فالظاهر بناء هذا القول على الثالث فقط وإن صح بناؤه على الأول أيضاً تدبر قوله: **(معطوف على عشرون)** أي فهو مرفوع والأظهر الجر عطفاً على جماعة

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٨١، الترمذي في كتاب المواقيت باب ٢١٣. الموطأ في كتاب الجماعة حديث ٤. أحمد في مسنده (٥/ ١٨٢، ١٨٤).

....

وثلاث مرات في كل عشر مرة أفضل. كذا في الكافي. وذكر في المحيط والاختيار أن الأفضل أن يقرأ فيها مقدار ما لا يؤدي إلى تنفير القوم في زماننا لأن تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة. وفي المجتبي: والمتأخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث آيات قصاراً وآية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها وهذا حسن، فإن الحسن روى عن أبي حنيفة أنه إن قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد أحسن ولم يسيء هذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها ا هـ. وفي التجنيس: ثم بعضهم اعتادوا قراءة «قل هو الله أحد» في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل إلى آخر القرآن وهذا حسن لأنه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتفرغ للتدبر والتفكر ا هـ. وصرح في الهداية بأن أكثر المشايخ على أن السنة فيها الختم. وفي مختارات النوازل أنه يقرأ في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لأن السنة فيها الختم لأن جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة وجميع آيات القرآن ستة آلاف ا هـ. ونص في الخانية على أنه الصحيح. وفي فتح القدير وغيره: وإذا كان إمام مسجد حيه لا يختم فله أن يترك إلى غيره. فالحاصل أن المصحح في المذهب أن الختم سنة لكن لا يلزم منه عدم تركه إذا لزم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصاً في زماننا، فالظاهر اختيار الأخف على القوم كما تفعله الأئمة في زماننا من بداءتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الأولى وبقراءتهم سورة الأخلاص في الثانية إلى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشرة سورة «تبت» وفي العشرين سورة الأخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الأولى من الترويحة الأخيرة بسبب الفصل بين الركعتين بسورة واحدة لأنه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها إلا أنه قد زاد بعض الأئمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هذرمة القراءة وعدم الطمأنينة في الركوع والسجود وفيما بينهما وفيما بين السجدتين مع اشتمالها على ترك الثناء والتعوذ والبسملة في أول كل شفع وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين.

وفي الخلاصة: والأفضل التعديل في القراءة بين التسليمات كذا روي عن أبي حنيفة، فإن فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به. أما التسليمة الواحدة إن فضل الثانية على الأولى لا شك أنه لا يستحب، وإن فضل الأولى على الثانية على الخلاف في الفرض. الإمام إذا فرغ من التشهد في التراويح إن علم أن الزيادة على قدر التشهد لا تثقل يأتي بالدعوات، وإن علم أنها تثقل يقتصر على الصلاة لأن الصلاة فرض عند الشافعي فيحتاط ا هـ. وعلله في فتح القدير بأن الصلاة فرض أو سنة ولا تترك السنن للجماعات

ليكون نصاً في سنية الختم في الصلاة قوله: **(وليس فيه كراهة الشفع الأول من الترويحة الأخيرة)** قال الرملي: لقراءته في الركعة الأولى منه النصر وفي الثانية منه بالإخلاص وفيه فصل بسورة «تبت»

....

كالتسبيحات ا هـ. وقوله «بجلسة» متعلق بسن بيان لكونه سنة فيها، وتعقبه الشارح بأنه مستحب لا سنة. وصرح في الهداية باستحبابه بين الترويحتين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين، واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح ا هـ. وفي الكافي: والاستراحة على خمس تسليمات تكره عند الجمهور لأنه خلاف عمل أهل الحرمين ا هـ. وذكر العلامة الحلبي: ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار ترويحة على رأس سائر الأشفاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق أولى ا هـ. ولا يخفى ما فيه لأن الاستراحة لم توجد أصلاً في مسألة الكافي إلا على خمس تسليمات مع أنها ليست محل الاستراحة، ولهذا قال الإمام حسام الدين في تأليف له خاص بالتراويح: الاستراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الأكثر وهذا هو الصحيح فإن الصحيح أنه لا يستحب إلا عند تمام كل ترويحة وهي خمس ترويحات ا هـ. بخلاف فعل الأئمة فإن الاستراحة قد وجدت وإن لم تكن تامة فكيف تكون مكروهة بالأولى وقد قالوا: إنهم مخيرون في حالة الجلوس إن شاؤا سبحوا وإن شاؤا قرؤا القرآن وإن شاؤا صلوا أربع ركعات فرادى وإن شاؤا قعدوا ساكتين، وأهل مكة يطوفون أسبوعاً ويصلون ركعتين، وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى. وبهذا علم أنه لو قال «بانتظار بعد كل ترويحة» بدل قوله «بجلسة» لكان أولى. وفي الخانية: يكره للمقتدي أن يقعد في التراويح فإذا أراد الإمام أن يركع يقوم لأن فيه إظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين قال تعالى ﴿وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى﴾ [النساء: ١٤٢] ا هـ. قوله: **(ويوتر بجماعة في رمضان فقط)** أي على وجه الاستحباب وعليه إجماع المسلمين كما في الهداية. واختلفوا في الأفضل ففي الخانية الصحيح أن أداء الوتر بجماعة في رمضان أفضل لأن عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر. وفي

قوله: **(وتعقبه الشارح بأنه مستحب لا سنة)** قال في النهر: وهو ظاهر في ندبها على رأس الخامسة لكن في الخلاصة أكثرهم على عدم الاستحباب وهو الصحيح ا هـ. قلت: إن أراد من الخامسة التسليمة الخامسة وهي المسألة الآتية عن الكافي فما ادعاه من الظهور ممنوع إذ لا تعرض له في كلام الشارح أصلاً، وإن أراد منها الترويحة الخامسة فكلام الخلاصة ليس فيها لأن نص عبارة الخلاصة هكذا والاستراحة على خمس تسليمات اختلف المشايخ فيه، وأكثرهم على أنه لا يستحب وهو الصحيح.

قوله: **(ولا يخفى ما فيه الخ)** أقول: أظن أن لفظة «ترك» في عبارة الحلبي زائدة من بعض النساخ ألحقها استبعاداً لأن يكون شأن الأئمة ذلك إذ شأنهم المساهلة ولعل ذلك كان في زمانه، وإن ثبت ما قلنا يندفع الإيراد عن كلام هذا العلامة وإلا فهو كلام متهافت يبعد صدوره عن أمثاله قوله: **(وقد قالوا الخ)** قال الرملي قال الحلبي: ومن المكروه ما يفعله بعض الجهال من صلاة ركعتين منفرداً

باب إدراك الفريضة

صلى ركعة من الظهر فأقيم يتم شفعاً ويقتدي ولو صلى ثلاثاً يتم ويقتدي متطوعاً

النهاية: اختار علماؤنا أن يوتر في منزله لا بجماعة لأن الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لأن عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبي بن كعب كان لا يؤمهم ا هـ. ورجح الأول في فتح القدير بأنه ﷺ كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع فيما مضى فالوتر كالتراويح، فكما أن الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر، ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة، وقيده في الكافي بأن يكون على سبيل التداعي، أما لو اقتدى واحد بواحد أو اثنان بواحد لا يكره، وإذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلفوا فيه، وإن اقتدى أربعة بواحد كره ا هـ. وفي القنية: صلى العشاء وحده فله أن يصلي التراويح مع الإمام، ولو تركوا الجماعة في الفرض ليس لهم أن يصلوا التراويح جماعة لأنها تبع للجماعة، ولو لم يصل التراويح جماعة مع الإمام فله أن يصلي الوتر معه. ثم ذكر بعده أنه لو صلى التراويح مع غيره له أن يصلي الوتر معه هو الصحيح ا هـ. ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من أحكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للإمام الأجلّ حسام الدين قد اطلعت عليه والله الموفق للصواب.

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الأداء الكامل وكله مسائل الجامع قوله: **(صلي ركعة من الظهر فأقيم شفعا ويقتدي)** لأن الأصل أن نقض العبادة قصداً بلا عذر

بعد كل ركعتين لأنها بدعة مع مخالفة الإمام والصف ا هـ قلت: لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لأن هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع قوله: **(ورجح الأول في فتح القدير)** قال الرملي: وفي شرح المنية للعلامة الحلبي: والصحيح أن الجماعة فيها أفضل إلا أن سنيتها ليست كسنية جماعة التراويح ا هـ وهذا الذي عليه عامة الناس اليوم قوله: **(ولو صلوا الوتر بجماعة الخ)** قال الرملي: علل له في الضياء المعنوي بأنها نفل من وجه حتى وجبت القراءة في جميعها، وتؤدى بغير أذان وإقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولأنه لم تفعله الصحابة رضي الله تعالى عنهم بجماعة في غير رمضان ا هـ. وفي النهاية مثله وهذا كالصريح في أنها كراهة تنزيه تأمل.

باب إدراك الفريضة

قوله: **(حقيقة هذا الباب)** كذا في معراج الدراية وفتح القدير، وجعله في العناية شروعاً في الأداء

....

حرام لقوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] ولإفضائه إلى السفه خصوصاً إذا كانت فرضاً، وأن النقض للإكمال إكمال معنى فيجوز كنقض المسجد للإصلاح، وكنقض الظهر للجمعة، وكمن أصاب جبهته شوك في سجوده فرفع ثم وضع لم يجعل سجدتين، وللجماعة مزية على الصلاة منفرداً بالحديث فجاز نقض الصلاة منفرداً لإحراز الجماعة، ولكن هذا إذا لم تثبت شبهة الفراغ من صلاته منفرداً وإن ثبتت شبهته لا ينقضها لأن العبادة بعد ما فرغ منها لا تقبل البطلان إلا بالردة فنقول: إن صلى ركعة من الظهر يضم إليها أخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لأنه يمكنه إحراز الجماعة مع إحراز النفل بإضافة ركعة أخرى إليها إذ التطوع شرع شفعاً لا وتراً، ومتى أمكن إدراك العبادتين لا يصار إلى إبطال أحدهما، وقد صرح الكل هنا بأنه إنما يضم ركعة أخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة لا أنها صحيحة مكروهة كما توهمه بعض حنفية عصرنا. فإن قيل: لو ضم تفوته تكبيرة الافتتاح قلنا: ذلك أيسر من إبطال العمل إذ صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الإبطال لما هو سنة لأنه إكمال معنى كما قدمناه والمعاني أحق بالاعتبار من الصور كمن تذكر في الركوع السورة فإنه يرفضه لأجلها مع أنها واجبة وهو فرض لأن في رفضه إقامته على أكمل الوجوه فصار حسناً مع أنه إبطال للوصف فقط، وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الأصل هو فيما إذا لم يتمكن من إخراج نفسه عن العهدة بالمضي كما إذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الأخيرة، أما إذا كان متمكناً من المضي لكن أذن له الشرع في عدمه فلا يبطل أصلها بل تبقى نفلاً إذا ضم الثانية أراد بالظهر الفرض الرباعي وأراد بالإقامة شروع الإمام في موضع هو فيه لا إقامة المؤذن لأنه لا يقطع صلاته إذا أقام المؤذن وإن لم يقيد بالسجدة بل يتمها ركعتين كما في غاية البيان وغيره. ولو أقيمت في المسجد وهو في البيت أو كان في مسجد فأقيمت في مسجد آخر لا يقطعها مطلقاً كما ذكره الشارح وغيره. وقيد بالركعة التي تتم بالسجدة لأنه لو لم يقيد الأولى بالسجدة فإنه يقطع ويشرع مع الإمام وهو الصحيح لأنه بمحل الرفض والقطع للإكمال. كذا في الهداية. وفي المحيط والكافي هو الأشبه. وقيد بالفرض لأنه لو كان في النفل لا يقطع مطلقاً وإنما يتمه

الكامل وهو الأداء الكامل وهو الأداء بالجماعة بعد الفراغ من بيان إدراك الفرائض والواجبات والنوافل. قال في النهر وهذا أولى إذ عادتهم أنهم لا يبوبون لمسائل شتى باباً بل يترجمون عنها بشتى أو متفرقة أو منثورة فكان هذا الداعي لعدوله في العناية وغيره إلى ما مر.

قوله: **(وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة)** علله في العناية بقوله لأن البتيراء منهي عنها. قال بعضهم فيه: إن النهي عنها لا يقتضي بطلانها. قلت: لكن في الحواشي السعدية قال: قوله «لأن البتيراء منهي عنها» يعلم منه أن النهي بمعنى النفي وإلا لم يلزم البطلان اهـ. قوله: **(كما**

....

ركعتين. واختلفوا في السنة قبل الظهر أو الجمعة إذا أقيمت أو خطب الإمام فالصحيح أنه يتمها أربعاً كما صرح به الولوالجي وصاحب المبتغى والمحيط ثم الشمني لأنها صلاة واحدة وليس القطع للإكمال بل للإبطال صورة ومعنى. وقيل يقطع على رأس الركعتين، ورجحه في فتح القدير بحثاً بأنه يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا إبطال في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والأداء على الوجه الأكمل بلا سبب ا هـ. والظاهر ما صححه المشايخ لأنه لا شك أن في التسليم على رأس الركعتين إبطال وصف السنية لا لإكمالها، وتقدم أنه لا يجوز ويشهد لهم إثبات أحكام الصلاة الواحدة للأربع من عدم الاستفتاح والتعوذ في الشفع الثاني إلى غير ذلك كما قدمناه، وأراد من الظهر الظهر المؤدى لأنه لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع كالنفل والمنذورة كالفائتة. كذا في الخلاصة، وقيدنا بكون الإبطال حراماً لغير عذر لأنه لو كان لعذر فإنه جائز كالمرأة إذا فار قدرها والمسافر إذا ندت دابته أو خاف فوت درهم من ماله بل قد يكون واجباً كالقطع لإنجاء غريق. وفي فتاوى الولوالجي: المصلي إذا دعاه أحد أبويه فلا يجيبه ما لم يفرغ من صلاته إلا أن يستغيث به لأن قطع الصلاة لا يجوز إلا لضرورة، وكذلك الأجنبي إذا خاف أن يسقط من سطح أو تحرقه النار أو يغرقه الماء وجب عليه أن يقطع الصلاة. هذا إذا كان في الفرض، فأما في النوافل إذا ناداه أحد أبويه إن علم أنه في الصلاة وناداه لا بأس به أن لا يجيبه، وإن لم يعلم يجيبه ا هـ. ومن العذر ما إذا شرع في نفل فحضرت جنازة خاف إن لم يقطعها تفوته فإنه

توهمه بعض حنفية عصرنا) قال في النهر: وبطلان هذا التوهم غني عن البيان قوله: **(أراد بالظهر الفرض الرباعي)** قال الرملي: فيه جميع بين الحقيقة والمجاز فالأولى الإلحاق بطريق الدلالة ا هـ. قلت: وهذا هو المناسب وإن أمكن الجواب عن الجمع بينهما لأن تقييده بالظهر له فائدة سينبه عليها المؤلف عند قوله «ولو صلى ثلاثاً» قوله: **(وقيد بالركعة التي لا تتم إلا بالسجدة)** يعني قيد إتمام الشفع بما إذا صلى ركعة كاملة لأنها لا تسمى ركعة إلا بالسجدة فأفاد أنه إذا لم يصل ركعة كاملة بأن لم يقيدها بالسجدة لا يتم شفعاً بل يقطع ويشرع قوله: **(ورجحه في فتح القدير)** قال في الشرنبلالية: وهو مروي عن أبي حنيفة وإليه مال السرخسي وهو الأوجه قوله: **(وأراد من الظهر الظهر المؤداة الخ)** قال الرملي: لم أر حكم ما إذا أقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف إن اشتغل بها فوت الجماعة الحاضرة، ولا شك أنه إن كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء بالفائتة، وإن لم يكن صاحب ترتيب فلكل من الابتداء بالفائتة والصلاة الحاضرة وجه. أما الأول ليكون الأداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فإن الترتيب عنده لا يسقط بشيء من الأعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبي. وأما الثاني فلإحراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم إمكان تلا في فضيلة الجماعة إذا فاتت وتلا في قضتاء الفائتة مع تقديم أداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من إشارة قوله «لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا

فإن صلى ركعة من الفجر أو المغرب فأقيم يقطع ويقتدي وكره خروجه من مسجد أذن

يقطعها ويصلي عليها لأنه لا يتمكن من المصلحتين معاً، وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا إلى خلف. كذا في فتح القدير.

قوله: **(ولو صلى ثلاثاً يتم ويقتدي متطوعاً)** لأن للأكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض وإنما يقتدي متطوعاً لأن الفرض لا يتكرر في وقت واحد. وصرح في الحاوي القدسي أن ما يؤدي مع الإمام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العصر فإنه لا يقتدي بعدها لما علم من باب الأوقات المكروهة، ولهذا قيد بالظهر قيد بالثلاث لأنه لو كان في الثالثة ولم يقيدها بالسجدة فإنه يقطعها لأنه بمحل الرفض ويتخيران شاء عاد وقعد وسلم وإن شاء كبر قائماً ينوي الدخول في صلاة الإمام. كذا في الهداية. وفي المحيط: الأصح أنه يقطع قائماً بتسليمة واحدة لأن القعود مشروط للتحلل وهذا قطع وليس بتحلل فإن التحلل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتكفيه تسليمة واحدة للقطع ا هـ. وهكذا صححه في غاية البيان معزياً إلى فخر الإسلام، واختلفوا فيما إذا عاد هل يعيد التشهد؟ قيل نعم لأن الأول لم يكن قعود ختم، وقيل يكفيه ذلك التشهد لأنه لما قعد ارتفض ذلك القيام فكأنه لم يقم وأورد على قوله «ويقتدي متطوعاً» أن التطوع بجماعة مكروه خارج رمضان. وأجيب بنعم إذا كان الإمام والقوم متطوعين، أما إذا أدى الإمام الفرض والقوم النفل فلا لقوله عليه الصلاة والسلام للرجلين: إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا

يقطع» فإن فيه إشارة إلى أنه لو أقيمت قبل شروعه يقدم الحاضرة. والذي يظهر لي أرجحية هذا إذ في الابتداء بالفائتة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت ذلك. تأمل وراجع فعسى تظفر بالمنقول. ثم نقل عن النووي أن الأفضل الترتيب للخلاف في وجوبه، وعن الأسنوي البداءة بالحاضرة جماعة ثم قال: فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الأجلاء في ترجيح أحد الوجهين وقواعدنا لا تأبى ذلك في سافط الترتيب فإن مذهبنا كمذهبهم فيه ا هـ ويظهر لي أرجحيته ما رجحه لأن الجماعة واجبة عندنا أو في حكم الواجب ومراعاة خلاف الإمام مالك مستحبة فلا ينبغي تفويت الواجب لأجل المستحب تأمل قول المصنف **(ولو صلى ثلاثاً يتم)** قال أي الرملي وجوباً فلو قطع واقتدي كان آثماً ا هـ. قلت: لكن في التاتارخانية: وإن أراد أن يكون فرضه ما يصلي مع الإمام فالحيلة أن لا يقعد في الرابعة من صلاته التي أداها وحده ويصلي الخامسة والسادسة ويصير ذلك نفلاً ويكون فرضه ما يصلي مع الإمام ثم نقل بعده أيضاً الحيلة أن يصلي الرابعة قاعداً فتنقلب هذه نفلاً عندهما خلافاً لمحمد ا هـ. فليتأمل، ثم رأيت في القهستاني ذكر أن في قوله «يتم» إشارة إلى أنه لا يشتغل بحيلة مثل أن لا يقعد على الرابعة ويصيرها ستاً كما في المحيط، ومثل أن يصلي الرابعة قاعداً لتنقلب نفلاً لأن الإتمام فرض كما في المنية ا هـ. قوله: **(ولهذا قيد بالظهر)** قال الرملي أقول: هذا يناقض ما تقدم قريباً من أن المراد بالظهر الرباعية تأمل قوله: **(أو**

فيه حتى يصلي وإن صلى لا إلا في الظهر والعشاء إن شرع في الإقامة ومن خاف فوت

صلاتكما معهم سبحة. أي نافلة كذا في الكافي قوله: **(فإن صلى ركعة من الفجر أو المغرب فأقيم يقطع ويقتدي)** لأنه لو أضاف إليها أخرى لفاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب لأن للأكثر حكم الكل. وشمل كلامه ما إذا قام إلى الثانية ولم يقيدها بالسجدة، وقيد بالركعة احترازاً عما إذا قيد الثانية بسجدة فإنه لا يقطعها ويتمها ولا يشرع مع الإمام لكراهة النفل بعد الفجر، وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية. علله في الكافي بأنه إن وافق إمامه خالف السنة بالتنفل بالثلاث، وإن وافق السنة فجعلها أربعاً خالف إمامه وكل ذلك بدعة، فإن شرع أتمها أربعاً لأنه أحوط إذ فيه زيادة الركعة وموافقة السنة أحق لأن مخالفة الإمام مشروعة في الجملة كالمسبوق فيما يقضي والمقتدي إذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلاً. كذا في الكافي. وعلله في الهداية بأن التنفل بالثلاث مكروه، وفي غاية البيان أنه بدعة، وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان أنه حرام، والظاهر ما في الهداية. ويراد بالكراهة التحريمية لأن المشايخ يستدلون بأنه عليه السلام نهى عن البتيراء كما في غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على أصولنا. ولو سلم مع الإمام فعن بشر لا يلزمه شيء، وقيل فسدت ويقضي أربعاً لأنه التزم بالاقتداء ثلاثاً فيلزمه أربع كما لو نذر ثلاثاً، وإذا أتمها أربعاً يصلي ركعة ويقعد لأن الأولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركها جازت في الاستحسان لا القياس. ولو صلى الإمام أربعاً ساهياً بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعاً قال ابن الفضل: تفسد صلاة المقتدي لأن الرابعة وجبت على المقتدي بالشروع، وعلى الإمام بالقيام إليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقتدي فيهن بغيره لا تجوز صلاة المقتدي. كذا هذا كذا في فتح القدير. قال في الخلاصة: المختار فساد صلاة المقتدي قعد الإمام على رأس الثالثة أو لم يقعد اهـ.

قوله: **(وكره خروجه من مسجد أذن فيه حتى يصلي وإن صلى لا إلا في الظهر والعشاء إن شرع في الإقامة)** لحديث ابن ماجه «من أدرك الأذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق»[1] وأخرج الجماعة إلا البخاري عن أبي الشعثاء قال: كنا مع أبي هريرة في المسجد فخرج رجل حين أذن المؤذن للعصر قال أبو هريرة: أما هذا فقد عصى أبا القاسم. والموقوف في مثله كالمرفوع، وهذا لا يدل على أن الكراهة تحريمية وهي المحمل

شبهه في المغرب) علله في النهر بغير هذا وهو لزوم النفل قبل المغرب وقد مر أنه مكروه اهـ.

قوله: **(وإذا أتمها الخ)** قال الرملي: يعني إذا أراد أن يتمها هذا المقتدي أربعاً يصلي ركعة ويقعد لأن الأولى من صلاته التي أتى بها بعد مفارقة الإمام هي ثانية صلاته فالألف واللام في الصلاة بدل

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الأذان باب ٧.

....

عند إطلاقها كما قدمناه. واستثنى المشايخ منها ما إذا كان ينتظم به أمر جماعة أخرى بأن كان مؤذناً أو إماماً في مسجد تتفرق الجماعة بغيبته فإنه يخرج بعد النداء لأنه ترك صورة تكميل معنى والعبرة للمعنى. زاد في النهاية أو يكون خرج ليصلي في مسجد حيه مع الجماعة فلا بأس به مطلقاً من غير قيد بالإمام والمؤذن اهـ. ولا يخفى ما فيه إذ خروجه مكروه تحريماً والصلاة في مسجد حيه مندوبة فلا يرتكب المكروه لأجل المندوب ولا دليل يدل على تقييدها بما ذكره وأطلقه المصنف فشمل ما أذن فيه وهو داخله أو دخل بعد الأذان، والظاهر أن مرادهم من الأذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله، سواء أذن فيه أو في غيره كما أن الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة، وسواء خرج أو كان ماكثاً في المسجد من غير صلاة كما نشاهده في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلاً فخرج إنسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع وصلى مع الجماعة ينبغي أن لا يكون مكروهاً، ولم أره كله منقولاً. وقوله «وإن صلى لا» أي وإن صلى الفرض وحده لا يكره خروجه قبل أن يصلي مع الجماعة لأنه قد أجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه ثانياً. والظاهر أن مرادهم عدم كراهة الخروج لا عدمها مطلقاً لأن من صلى وحده فقد ارتكب المكروه وهو ترك الجماعة لأنها على الصحيح إما سنة مؤكدة أو واجبة، ولم أر من نبه عليه. واستثنى المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الإقامة فإنه يكره لمن صلى وحده أن يخرج قبل الصلاة مع الجماعة لأنه يتهم بمخالفة الجماعة عياناً والنفل بعد هاتين الصلاتين ليس بمكروه، وأما في الفجر والعصر فلا يكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما، وأما في المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث أو مخالفة الإمام إن أتمها أربعاً وكل منهما مكروه كما سبق. ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد بلا صلاة، أما في موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة، وأما في موضع يكره التنفل فذكر في المحيط أنه

من الإضافة تأمل قوله: **(كما أن الظاهر من الخروج الخ)** حمل في النهر الخروج على حقيقته وجعل المكث مفهوماً بالدلالة فقال: وإذا كان الخروج إعراضاً كان عدم الصلاة مع المكث حين الإقامة بالإعراض أولى، ثم اعترض على المؤلف بأن ما ذكره مما لا حاجة إليه وأن هذا المجاز لا قرينة عليه قوله: **(لأن من صلى وحده فقد ارتكب المكروه)** أي ومن ارتكب مكروهاً تحريماً تجب عليه إعادة الصلاة أو مكروهاً تنزيهاً تستحب كما سنذكره في الباب الآتي. والراجح في المذهب وجوب صلاة الجماعة ومقتضاه أنه تجب إعادة من صلاها منفرداً بالجماعة أو تسن ليوافق القاعدة المذكورة لكن قول المصنف فيما مر «ولو صلى ثلاثاً يتم ويقتدي متطوعاً» ينافي ذلك، فالأولى تأويل القاعدة بأن يراد بالواجب والسنة تعاد الصلاة بتركه ما كان من أجزاء الصلاة وماهيتها والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعاد الصلاة لتركه فليتأمل قوله: **(إما في موضع لا يكره التنفل)** المراد بالموضع الوقت لا

....

في العصر والمغرب والفجر يخرج لكراهة التطوع بعدها، وإن مكث وإن لم يدخل معهم يكره لأن مخالفة الجماعة وزر عظيم ا هـ.

قوله: **(ومن خاف فوت الفجر أن أدى سنته أيتم وتركها وإلا لا)** لأن الأصل إن سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام «ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها»(١) وكذا ما قدمناه، وكذا للجماعة بالأحاديث المتقدمة، فإذا تعارضا عمل بها بقدر الإمكان وإن لم يمكن بأن خشي فوت الركعتين أحرز أحقهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات، والسنة وإن ورد الوعد فيها لم يرد الوعيد بتركها، ولأن ثواب الجماعة أعظم لأنها مكملة ذاتية والسنة مكملة خارجية والذاتية أقوى. وشمل كلامه ما إذا كان يرجوا إدراكه في التشهد فإنه يأتي بالسنة، وظاهر ما في الجامع الصغير حيث قال: إن خاف أن تفوته الركعتان دخل مع الإمام أن لا يأتي بالسنة. وفي الخلاصة ظاهر المذهب أنه يدخل مع الإمام، ورجحه في البدائع بأن للأكثر حكم الكل فكأن الكل قد فاته فيقدم الجماعة. ونقل في الكافي والمحيط أنه يأتي بها عندهما خلافاً لمحمد لأن إدراك القعدة عندهما كإدراك ركعة في الجمعة خلافاً له، وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكمين، أما الفعل إن لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقرينة قوله أيتم، وأما الترك إن خاف فوت الجماعة فاندفع ما ذكره الفقيه

المكان قوله: **(لأن مخالفة الجماعة وزر عظيم)** قال في النهر: هذا يقتضي أنها أشد كراهة من التنفل، وعلى هذا فنيبغي أن يجب خروجه في هذه الحالة ا هـ. لكن في التتارخانية عن الشامل: لو قيد الثانية بالسجدة أتمها وخرج لأنه لا تطوع بعد الفجر والمكث معهم بلا صلاة من سوء الأدب قوله: **(وكذا للجماعة)** أي لها فضل رملي قوله: **(وفي الخلاصة ظاهر المذهب أنه يدخل)** كذا ذكر في النهر أنه ظاهر المذهب وعزاه إلى التجنيس وغيره ثم قال: وبهذا التقرير علم أن قوله في البحر إن كلامه شامل لما إذا كان يرجو إدراكه في التشهد تخريج على رأي ضعيف لا ضرورة تدعو إليه ا هـ. أقول: ما ذكره المؤلف هو المتبادر من عبارة المتن فبيانه لذلك ثم بيانه ما هو ظاهر المذهب لا لوم عليه به بل قوله قبل هذا وإن لم يكن بأن خشي فوت الركعتين يشعر باختيار ظاهر الرواية قوله: **(وفي المحيط أنه يأتي بها عندهما الخ)** قال في الشرنبلالية: الذي تحرر عندي أنه يأتي بالسنة إذا كان يدركه ولو في التشهد بالاتفاق فيما بين محمد وشيخيه ولا يتقيد بإدراك ركعة، وتفريع الخلاف هنا على خلافهم في مدرك تشهد الجمعة غير ظاهر لأن المدار هنا على إدراك فضل الجماعة وهو حاصل بإدراك التشهد بالاتفاق نص على الاتفاق الكمال لا كما ظنه بعضهم من أنه لم يحرز فضلها عند محمد لقوله في مدرك أقل الركعة الثانية من الجمعة لم يدرك الجمعة حتى يبني عليها الظهر، بل قوله هنا كقولهما من أنه يحرز ثوابها وإن لم يقل في الجمعة كذلك احتياطاً لأن الجماعة شرطها ولذا اتفقوا على أنه لو حلف لا يصلي الظهر جماعة فأدرك ركعة لا يحنث وإن أدرك فضلها. نص عليه محمد كما في الهداية. قال

---

(١) رواه مسلم في كتاب المسافرين حديث ٩٦، ٩٧. الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٩٠.

....

إسماعيل الزاهد من أنه ينبغي أن يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعهما ويدخل مع الإمام حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين: أحدهما ما ذكره الإمام السرخسي أن ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمد أن المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل طلوع الشمس. ثانيهما ما ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير أن المشايخ نكروا عليه ذلك لأن هذا أمر بافتتاح الصلاة على قصد أن يقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن. ثم إن هنا قيداً تركه المصنف في قوله «وإلا لا» وهو أن يجد مكاناً عند باب المسجد يصلي السنة فيه، فإن لم يجد فينبغي أن لا يصلي السنة لأن ترك المكروه مقدم على فعل السنة. كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد القولين لما في المحيط: ولو صلاهما في المسجد الخارج والإمام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره لأنه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة، وقيل يكره لأن ذلك كله كمكان واحد فإذا اختلف المشايخ فيه كان الأفضل أن لا يفعل ا هـ. فالحاصل أن حكم المصلي نافلة أو سنة لا يخلوا ما أن يكون قبل شروع الإمام في الفرض أو بعده، فإن كان الأول لا يخلوا ما أن يكون وقت إقامة المؤذن أو قبله، فإن كان قبل إقامة المؤذن فله أن يأتي بهما في أي موضع أراد من المسجد أو غيره إلا في الطريق كما قدمناه، وإن كان وقت إقامة المؤذن ففي البدائع إذا دخل المسجد للصلاة وقد كان المؤذن أخذ في الإقامة يكره له التطوع، سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما، لأنه يتهم بأنه لا يرى صلاة الجماعة وقد قال النبي ﷺ «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم» ا هـ. وبحث العلامة الحلبي بأن هذا الظن يزول عنه في ثاني الحال إذا شوهد شروعه فيها بعد فراغه من السنة، وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الأصل في المؤذن يأخذ في الإقامة أيكره أن يتطوع؟ قال: نعم إلا ركعتي الفجر. واختلف المشايخ في فهمه؛ فمنهم من قال موضعها فيما إذا انتهى إلى الإمام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بركعتي الفجر وعامتهم على الإطلاق سواء وصل إلى الإمام بعد شروعه أو قبله في الإقامة كما ذكره فخر

الكمال: وهذ يعكر على ما قيل فيمن يرجوا إدراك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك ركعتي الفجر على قوله، فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما يناقضه ا هـ. في كلام الشرنبلالية. والحاصل أنه متابع للمحقق الكمال في ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلبي كلام الكمال وأقره، وكذا العلامة المقدسي في شرح النظم ومشى عليه في المنح فليتأمل مع ما مر قوله: **(وهو مردود الخ)** قال في العناية أقوال: إن أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالتزييف موجه، وإن أراد بعده فلا. والقصد للقطع نقض للإكمال فلا بأس به ا هـ. وفي الحواشي السعدية: فيه بحث إذ لا إكمال فيها فإنها لا تؤدى بالجماعة، ألا ترى إلى ما مر من قوله بخلاف النفل لأنه ليس للإكمال وكان الصواب أن يقول ليؤديها مرة أخرى، وجوابه أن إبطال

الفجر إن أدى سنته أيتم وتركها وإلا لا ولم تقضَ إلا تبعاً وقضى التي قبل الظهر في

الإسلام ا هـ. يعني فما في البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في الحاوي القدسي والمحيط: ولا يتطوع إذا أخذ المؤذن في الإقامة إلا ركعتي الفجر ا هـ. إلا أنه قد يقال: إن ما يوقع في التهمة لا يرتكب وإن ارتفعت بعده كما ورد عن علي: إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره. وإن كان الثاني فيكره له أن يشتغل بنفل أو سنة مؤكدة إلا سنة الفجر على التفصيل السابق. ثم السنة في السنن أن يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وإن لم يمكن ففي المسجد الخارج وإن كان المسجد واحداً فخلف الإسطوانة ونحو ذلك، أو في آخر المسجد بعيداً عن الصفوف في ناحية منه. وتكره في موضعين: الأول أن يصليها مخالطاً للصف مخالفاً للجماعة. الثاني أن يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف، والأول أشد كراهة من الثاني. وأما السنن التي بعد الفرائض فالأفضل فعلها في المنزل إلا إذا خاف الاشتغال عنها لو ذهب إلى البيت فيأتي بها في المسجد في أي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه، والأولى أن يتنحى خطوة. ويكره للإمام أن يصلي في مكان صلى فيه فرضه. كذا في الكافي وغيره.

قوله: **(ولم تقضِ إلا تبعاً)** أي لم تقض سنة الفجر إلا إذا فاتت مع الفرض فتقضي تبعاً للفرض، سواء قضاها مع الجماعة أو وحده لأن الأصل في السنة أن لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب. والحديث ورد في قضائها تبعاً للفرض في غداة ليلة التعريس فبقي ما وراءه على الأصل، فأفاد المصنف أنها لا تقضى قبل طلوع الشمس أصلاً ولا بعد الطلوع إذا كان قد أدى الفرض. وشمل كلامه ما إذا قضاهما بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني. واختلف المشايخ في الأول على قولهما والصحيح كما في غاية البيان أنها لا تقضى تبعاً لأن

العمل قصداً منهي ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة ا هـ قوله: **(يعني فما في البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة)** تخصيصه بأنه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قبله أنه ليس على قول الجميع فليتأمل قوله: **(ثم السنة في السنن الخ)** أقول: المذكور في النهاية والعناية وشرح قاضيخان وغيرهما أن ما ذكر هو السنة في سنة الفجر، وأما غيرها ففي التبيين إن أمكنه أن يأتي بها قبل أن يركع الإمام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في الفرض معه لأنه أمكنه إحراز الفضيلتين، وإن خاف فوت ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر ا هـ. فالصواب أن يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقد رأيته كذلك في أصل بعض النسخ لكنه مصلح بالسنن، وهذا الإصلاح إفساد كما رأيت، ثم هذا الحكم المذكور إذا كان بعد الشروع في الفريضة كما في المنية قال: وأما قبل شروعهم في الفريضة فيأتي بها في أي موضع شاء ا هـ. وقد علم هذا مما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لأن غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف قوله: **(لأن سائر السنن لا تقتضى)** إلى آخر عبارته. قال في الهداية: وأما سائر السنن سواها لا تقضى بعد

وقته قبل شفعه ولم يصل الظهر جماعة بإدراك ركعة بل أدرك فضلها وتطوع قبل الفرض

النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس، وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على المصنف، فلو قال «ولم تقض إلا تبعاً قبل الزوال» لكان أولى. وقيد بسنة الفجر لأن سائر السنن لا تقضى بعد الوقت لا تبعاً ولا مقصوداً. واختلف المشايخ في قضائها تبعاً للفرض في الوقت والظاهر قضاؤها وأنها سنة لاختلاف الشيخين في قضاء الأربع قبل الظهر قبل الركعتين أو بعدهما كما سيأتي قوله: **(وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه)** بيان لشيئين: أحدهما القضاء والثاني محله. أما الأول ففيه اختلاف والصحيح أنها تقضى كما ذكره قاضيخان في شرحه مستدلاً بما عن عائشة أن النبي ﷺ كان إذا فاتته الأربع قبل الظهر قضاهن بعده. وظاهر كلام المصنف أنها سنة لا نفل مطلق، وذكر قاضيخان أنه إذا قضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة، وعندهما سنة، وتبعه الشارح، وتعقبه في فتح القدير بأنه من تصرف المصنفين فإن المذكور من وضع المسألة الاتفاق على قضاء الأربع، وإنما الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها والاتفاق على أنها تقضى اتفاق على وقوعها سنة إلى آخر ما ذكره. وأما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للحسامي أن أبا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما. وفي المنظومة وشروحها على العكس. وفي غاية البيان: ويحتمل أن يكون عن كل واحد من الإمامين روايتان. ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لأن الأربع فاتت عن الموضع المسنون فلا يفوت الركعتين عن موضعهما قصداً بلا ضرورة ا هـ. وحكم الأربع قبل الجمعة كالأربع قبل الظهر كما لا يخفى. قوله: **(ولم يصل**

الوقت وحدها وفي قضائها تبعاً للفرض اختلاف المشايخ ا هـ. أي قال بعضهم: يقضيها لأنه كم من شيء يثبت ضمناً وإن لم يثبت قصداً وفيه نظر، لأن مثل هذا يسمى تبعاً لا ضمناً. وقال بعضهم: لا لاختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية. وبهذا يعلم ما في كلام المؤلف ولذا قال في النهر: إنه سهو أما أولاً فلأن ظاهره أنه لا خلاف في قضائها بعد الوقت تبعاً وقد علمت ثبوته، وأما ثانياً فلأن الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً ليس هو الخلاف الآتي مع بقائه، ولذا كان الراجح في الأول عدم القضاء وفي الثاني القضاء ا هـ. لكن قال الشيخ اسمعيل: فيه كلام؛ أما أولاً فإطلاق البحر بناء على الأصح كما وقع للبرجندي وغيره، وأما قوله ثانياً «واختلف المشايخ الخ» فبناء على دأبهم فيما اختلف فيه التصحيح حيث يعبرون بنحو ذلك فيه والتصحيح مختلف في الأربع قبل الظهر كما مر فلا يلزم منه نفي الاختلاف عما قبله فليتدبر، وأما ثانياً فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً للخلاف الآتي مع بقائه بل ذكر أنه اختلف التصحيح في القضاء تبعاً في الوقت، والظاهر القضاء وأنها سنة للاختلاف الآتي. فالحاصل أن السهو ظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة. نعم في قول البحر تبعاً في الوقت الظاهر أن لفظ تبعاً سهو لأنه إذا كان في الوقت لا يكون تبعاً لأن الفرض يكون أداء والمتابعة تكون في القضاء فليتدبر ا هـ. قوله: **(وحكم**

....

الظهر جماعة بإدراك ركعة) لما في الجامع الكبير: إذا قال عبده حر إن صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحنث. وهو شامل لما إذا سبق بركعة أو بأكثر. وذكر قاضيخان في شرحه أن الظاهر الجواب أنه إذا فاتته ركعة مع الإمام وصلى الثلاث معه لا يحنث لأنه لم يصل الكل مع الإمام، فلو قال المصنف بإدراك بعضها لكان أولى لكن ذكر الإمام السرخسي أنه يحنث لأن للأكثر حكم الكل، ولا يحنث إذا صلى ركعتين فقط اتفاقاً كما لا يخفى. أما على الأولى فظاهر، وأما على قول السرخسي فلأنه ليس بأكثر حتى يقام مقام الكل. ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الأيمان أنه لو حلف لا يأكل هذا الرغيف لا يحنف إلا بأكل كله فإن الأكثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الأيمان: لو حلف لا يقرأ سورة فقرأها إلا حرفاً حنث ولو قرأها إلا آية طويلة لا يحنث.

قوله: **(بل أدرك فضلها)** أي فضل الجماعة لأن من أدرك آخر الشيء فقد أدركه، ولحديث الصحيح «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»[1] وهو مجمع عليه. وإنما

الأربع قبل الجمعة الخ) أقول قال شيخنا الشيخ محمد السراجي الحانوتي: وأما كونها هل تقضى أو لا؛ فعلى ما قالوه في المتون وغيرها من أن سنة الظهر تقضى يقتضي أن تقضى سنة الجمعة إذ لا فرق لكن في روضة العلماء في باب فضل من سمع الأذان: وإذا جاء الرجل إلى الجمعة في وقت الإمامة هل يصلي أربع ركعات التي يصليها قبل الجمعة أو لا؟ قال: لا يصلي بل يسكت ثم يدخل مع الإمام في صلاته وسقطت عنه هذه الأربع لما روي عن النبي ﷺ أنه قال «إذا خرج الإمام فلا صلاة إلا المكتوبة» ا هـ. ذكره في فتاواه التي وقعت له والله أعلم خير الدين الرملي. أقول: وفي هذه الاستدلال نظر فإنه إنما يدل على أنها لا تصلى بعد خروجه لا على أنها تسقط بالكلية حتى إنها لا تقضى بعد فراغه من المكتوبة وإلا لزم أن لا تقضى سنة الظهر أيضاً إذا جاء ووجد الإمام شارعاً في الظهر مع أنه ورد النهي عن الصلاة عند الإقامة كما في حديث الصحيحين وغيرهما «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة»[2] نعم قد يقال إن الأصل عدم قضائها إذا فاتت عن محلها، وأما سنة الظهر فإنما قالوا بقضائها لحديث عائشة أنه ﷺ كان إذا فاتته الأربع قبل الظهر قضاهن بعده كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للحديث المذكور فلا يقاس عليها سنة الجمعة فتأمل قوله: **(لكن في الخلاصة الخ)** قال العلامة نوح أفندي: الفرق بين الحرف

---

(١) رواه البخاري في كتاب المواقيت باب ٢٨، ٢٩. مسلم في كتاب المساجد حديث ١٦١، ١٦٥. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٥٢. الترمذي في كتاب الصلاة باب ٣٣، ١٩٧. الموطأ في كتاب الجمعة حديث ١٣، ١٥. أحمد في مسنده (٢/ ٢٤١، ٢٥٤، ٢٧١).

(٢) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٣٨. مسلم في كتاب المسافرين حديث ٦٣، ٦٤. أبو داود في كتاب التطوع باب ٥. الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٩٥. النسائي في كتاب الإقامة باب ٦٠. أحمد في مسنده (٢/ ٣٣١، ٤٥٥).

أن أمن فوت الوقت وإلا لا وإن أدرك أمامه راكعاً فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم

خص محمداً بالذكر في الهداية لأن الشبهة وردت على قوله إن مدرك الإمام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدركاً للجمعة، فكان مقتضى قوله أن لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسألة لأنه مدرك للأقل فأزال الوهم بذكر محمد. وذكر في الكافي وغيره أنه لو قال عبده حر إن أدرك الظهر فإنه يحنث بإدراك ركعة لأن إدراك الشيء بإدراك آخره يقال أدركت أيامه أي آخرها، وفي الخلاصة من كتاب الأيمان من الفصل الحادي عشر: لو قال عبده حر إن أدرك الظهر مع الإمام فأدرك الإمام في التشهد ودخل في صلاته فإنه يحنث ا هـ. فعلم أن إدراك الركعة ليس بشرط، فلو قال المصنف «بل يكون مدركاً لها» لكان أولى ليشمل الثواب والحنث في اليمين المذكورة. وفي غاية البيان: إن المسبوق يكون مدركاً لثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الإمام لفوات التكبيرة الأولى ا هـ. وقد صرح الأصوليون بأن فعل المسبوق أداء قاصر بخلاف المدرك فإنه أداء كامل، وأما اللاحق فصرحوا بأن ما يقضيه بعد فراغ الإمام أداء شبيه بالقضاء، فظاهر كلام الشارح أن اللاحق كالمدرك لكونه خلف الإمام حكماً ولهذا لا يقرأ ا هـ. فيقضي أن يحنث في يمينه لو حلف لا يصلي بجماعة ولوفاته مع الإمام الأكثر، فظاهر كلامهم أن من أدرك الإمام في التشهد فقد أدرك فضلها قوله: **(وتطوع قبل الفرض أن أمن فوت الوقت وإلا لا)** أي وإن لم يأمن لا يتطوع لأن صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض، وإن لم يضق الوقت فله أن يتطوع. فإن كانت سنة مؤكدة ولم تفته الجماعة فإنه يسن في حقه الاتيان بها باتفاق المشايخ، وإن فاتته الجماعة ففيه اختلاف والصحيح أنه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيخان في شرحه

والآية لا يخفى على ذوي الأفهام فالاستدراك الذي ذكره هذا الفاضل لا يخلوا عن الكلام.

قوله: **(فلو قال المصنف بل يكون مدركاً الخ)** قال في النهر: والعذر له أن الباب لم ينعقد لذلك وذكر مسألة الجماعة كالتوطئة لقوله بل أدرك إذ ربما يتوهم أن بين إدراك الفرض والجماعة تلازماً فاحتاج إلى دفعه قوله: **(وإن فاتته الجماعة)** أي وصلى منفرداً كما في الزيلعي قوله: **(كما ذكره قاضيخان في شرحه)** أقول: نص كلامه الإنسان إذا صلى وحده إن شاء أتى بالسنن وأن شاء تركها وهو قول الكرخي رحمه الله لأن النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنن إلا عند أداء المكتوبات بالجماعة، والأول أصح الأخذ به أحوط لأن السنة بعد المكتوبة شرعت لجبر نقصان يمكن في المكتوبة وقبلها لقطع طمع الشيطان عن المصلي فيقول لما لم يطعني في ترك ما لم يكتب عليه كيف يطيعني في ترك ما كتب عليه والمنفرد إلى ذلك أحوج ا هـ. وفي الزيلعي: المصلي لا يخلوا إما أن يؤدي الفرض بجماعة أو منفرداً، فإن كان بجماعة فإنه يصلي السنن الرواتب قطعاً وإن كان يؤديه منفرداً فكذلك الجواب في رواية، وقيل يتخير والأول أحوط ا هـ. والعجب مما وقع لصاحب النهر في هذا المحل فإنه بعد ذكر المسألة على الصواب قال: قيد بفوت الفرض لأنه لو خشي فوت الجماعة

....

لكونها مكملات للفرائض وإن لم تكن مؤكدة، فإن كان من المستحبات يستحب الإتيان بها وإلا فهو مخير قوله: **(وإن أدرك إمامه راكعاً فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة)** خلافاً لزفر. هو يقول أدرك الإمام فيما له حكم القيام، ولنا أن الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع. وذكر قاضيخان أن ثمرة الخلاف تظهر في أن هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الإمام، وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الإمام، وأجمعوا أنه لو انتهى إلى الإمام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الإمام حتى ركع الإمام ثم ركع أنه يصير مدركاً لتلك الركعة، وأجمعوا أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصر مدركاً لتلك الركعة ا هـ. وفي المصفي: وهذا إذا أمكنه الركوع، أما إذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر أيضاً. وفي حيرة الفقهاء: إمام افتتح الصلاة فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن أنه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ. ثم علم أنه كان قرأ السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركع ثانياً فإن هذا المسبوق يصير داخلاً في الصلاة لكن عليه أن يقضي ركعة لأن الركوع الأول كان فرضاً تاماً والآخر نفلاً فصار كأن المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة ا هـ. وفي فتح القدير: ومدرك الإمام في الركوع لا يحتاج إلى تكبيرتين خلافاً لبعضهم، ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته ا هـ. ثم اعلم أنه إذا لم يكن مدركاً للركعة فإنه يجب عليه أن يتابع الإمام في السجدتين وإن لم يحتسبا له كما لو اقتدى بالإمام بعد ما رفع الإمام رأسه من الركوع. صرح قاضيخان في فتاواه بأن عليه المتابعة في السجدتين وإن لم يحتسبا له، وصرح به في العمدة. وصرح في الذخيرة بأن المتابعة فيهما واجبة ومقتضاه أنه لو تركهما لا تفسد صلاته، وقد توقفنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجنيس معزياً إلى فتاوى أئمة سمرقند أنه لا تفسد لو ترك وعبارته: رجل انتهى إلى الإمام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائماً حتى قام الإمام ولم يتابعه في السجدة

لو أتى بها اختلفوا، والصحيح أنه يسن الإتيان بها كما ذكره قاضيخان في شرحه. كذا في البحر وهو مشكل، كيف والجماعة واجبة كما مر ا هـ. وأنت قد سمعت نص كلام قاضيخان وأن ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه عنه ولا إشعار له بما ذكره صاحب النهر أصلاً، وقد وقع هذا الوهم أيضاً لتلميذ المؤلف في منح الغفار فذكر عبارة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفجر، وأعجب من هذا أن عبارة الدرر كعبارة قاضيخان وقد ذكر الشيخ اسمعيل إشكال صاحب النهر ووجهه عليها، وقد علمت أن إشكال النهر ليس في هذه الصورة. ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير نظير ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأغرب محشيه المداري الحلبي فجزم بأن ما في الدرر باطل وتعجب من الشرنبلالي حيث لم يتعرض لذلك في حاشيته على الدرر. والحاصل أن أصل السهو من صاحب النهر والمنح منشؤه عدم فهم المسألة، وقد نبه على ذلك العلامة الرملي في حاشيته على المنح وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد تصويره المسألة على وجه الصواب: فافهم ذلك وكن على بصيرة منه فإن

يدرك الركعة ولو ركع مقتد فأدركه أمامه فيه صح.

ثم تابعه في بقية الصلاة، فلما فرغ الإمام قام وقضى ما سبق به تجوز الصلاة إلا أنه يصلي تلك الركعة الفائتة بسجدتيها بعد فراغ الإمام وإن كانت المتابعة حين يشرع واجبة في تلك السجدة ا هـ.

قوله: **(ولو ركع مقتد فأدركه إمامه فيه صح)** وقال زفر: لا يجزئه لأن ما أتى به قبل الإمام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه. ولنا أن الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الأول. قيد بكون إمامه شاركه فيه لأن المقتدي لو رفع رأسه قبل أن يركع الإمام فإنه لا يصح اتفاقاً لعدم المشاركة فيه والمتابعة، وأراد بالركوع كل ركن سبقه المأموم به. وقيده في الذخيره بأن يركع المقتدي بعد فراغ الإمام من القراءة، أما لو ركع قبل أن يأخذ الإمام في القراءة ثم قرأ الإمام وركع والرجل راكع فأدركه في الركوع لا يجزئه عن الركوع لأنه ركع قبل أوانه. ولو ركع بعد ما قرأ الإمام ثلاث آيات ثم أتم القراءة وأدركه جاء، ولو ركع الإمام بعد ما قرأ الفاتحة ونسي السورة فرفع المقتدي معه ثم عاد الإمام إلى السورة ثم ركع والمقتدي على ركوعه الأول أجزأه الركوع. ولو تذكر الإمام في ركوعه في الركعة الثالثة أنه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الإمام فسجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدي ذلك الركوع والوجه ظاهر ا هـ. وذكر المصنف في الكافي في مسألة الكتاب أنه يصح، ويكره لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تبادروني بالركوع والسجود»[١] وقوله عليه السلام «أما يخشى الذي يركع قبل الإمام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس حمار»[٢] ا هـ. وهو يفيد أنها كراهة تحريم للنهي المذكور. وفي الخلاصة: المقتدي إذا

صاحب النهر ومنح الغفار قد خلطا وخبطا في هذه المسألة خلطاً فاحشاً والله تعالى أعلم قوله: **(ولو ركع بعد ما قرأ الإمام ثلاث آيات الخ)** قال الرملي: كان ينبغي الاكتفاء بالواحدة لأنه المفروض. وبعد بحثنا هذا رأينا في النهر والتقييد بثلاث آيات يفيدان أوانه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية، وأنه لو ركع بعد ما قرأها الإمام فأدركه فيه أنه يصح والله تعالى أعلم قوله: **(والوجه ظاهر)** أقول: الظاهر أن ذلك مبني على ارتفاض الركعة التي كان فيها وحينئذ فركوع المقتدي غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولو ذكر راكعاً أو ساجداً سجدة فسجدها لم يعدهما أنه لا يلزم إعادتهما ولكنه أفضل، وذكر المؤلف هناك ما نصه: وبما ذكر هنا ظهر ضعف ما في فتاوي قاضيخان من أن الإمام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في

(١) رواه أبو داود في كتاب الصلاة باب ٧٢، ٧٤. النسائي في كتاب السهو باب ١٠٢. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ٤١. أحمد في مسنده (٤/ ٩٢، ١٩٨).

(٢) رواه أبو داود في كتاب الصلاة باب ٧٥. الترمذي في كتاب الجمعة باب ٥٦. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ٤١. أحمد في مسنده (٢/ ٢٦٠، ٤٢٥، ٤٧٢).

....

أتى بالركوع والسجود قبل الإمام هذه على خمسة أوجه: إما أن يأتي بهما قبله أو بعده أو بالركوع قبله وسجد معه أو بالركوع معه وسجد قبله أو أتى بهما قبله ويدركه الإمام في آخر الركعات، فإن أتى بالركوع والسجود قبل الإمام في كلها يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة ويتم صلاته، وإذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين وإذا ركع قبله وسجد معه يقضي أربعاً بلا قراءة، وإذا ركع بعد الإمام وسجد بعده جازت صلاته ا هـ. ووجهه في فتح القدير بأن مدرك أول صلاة الإمام لاحق وهو يقضي قبل فراغ الإمام؛ ففي الصورة الأولى فاتته الركعة الأولى فركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الأولى، وفي الثالثة عن الثانية، وفي الرابعة عن الثالثة، ويقضي بعد الإمام ركعة بغير قراءة لأنه لاحق، وفي الثانية تلتحق سجدتاه في الثانية بركوعه في الأولى لأنه كان معتبراً ويلغوا ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه الأول بلا سجود. بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الإمام معتبر ويلتحق به سجوده في رابعة الإمام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضي ركعتين وقضاء الأربع في الثالثة ظاهر ا هـ. وفي الخلاصة: المقتدي إذا رفع رأسه من السجدة قبل الإمام وأطال الإمام السجدة فظن المقتدي أن الإمام في السجدة الثانية فسجد ثانياً والإمام في السجدة الأولى إن نوى متابعة الإمام أو نوى السجدة التي فيها الإمام أو نوى السجدة الأولى جاز وإن نوى

السجود أنه يرفع رأسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لأنها ارتفضت فيعيدها استحساناً ا هـ. فإنك قد علمت أنها لا ترتفض وأن الإعادة مستحبة، ومقتضى الارتفاض افتراض الإعادة وهو مقتضٍ لافتراض الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه ا هـ. فليتأمل. ثم رأيت في الفصل الثاني عشر من الذخيرة تفصيلاً في المسألة وهو أنه إذا رفع رأسه من ركوع الثالثة وتذكر السجدة من الثانية أنه يسجدها ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدتين ثم يتم صلاته قال: لأن عوده إلى السجدة المتروكة لا يرفض الركوع بعد تمامه. وهذا إنما يستقيم على ظاهر الرواية، وإن تذكر وَهو راكع يسجدها ويتشهد ويصلي الثالثة والرابعة بركوعهما وسجودهما لأن الركوع قبل التمام قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية ا هـ. فالظاهر أن ما هنا على غير ظاهر الرواية تأمل قوله: **(أو بالركوع قبله وسجد معه)** قال الرملي في الخلاصة: جعل قوله «أو بالركوع قبله وسجد معه» مؤخراً عن قوله «أو بالركوع معه وسجد قبله» وهو المناسب للتفصيل الآتي قوله: **(ويدركه الإمام في آخر الركعات)** الأظهر تعبير النهر بقوله «ويدركه في كل الركعات» ا هـ. أي يدركه إمامه في آخرهما في كل الركعات قوله: **(جازت صلاته)** وكذا في الصورة الخامسة وهي ما إذا أتى بهما قبله وأدركه الإمام في كل الركعات، فالحاصل أنه لا شيء عليه في الثانية والخامسة كما في النهر قوله: **(وقضاء الأربع في الثالثة ظاهر)** أي الواقعة ثالثة في التفصيل ووجهه كما نقل عن الخانية أن الركوع قبل الإمام غير معتبر فلا يكون السجود معه معتبراً ا هـ. أي فلم يكن آتياً بالركعات كلها. قال الرملي: ووجه عدم قضاء شيء في صورة ما إذا أتى بهما بعده أو قبله وأدركه الإمام ظاهر أيضاً

باب قضاء الفوائت

السجدة الثانية وكان الإمام في الأولى فرفع الإمام رأسه من السجدة وانحط للثانية فقبل أن يضع الإمام جبهته على الأرض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لا تجوز سجدة المقتدي وكان عليه إعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلاته ا هـ. والله أعلم.

باب قضاء الفوائت

لما كان القضاء فرع الأداء أخره. وقد قسم الأصوليون المأمور به إلى أداء وإعادة وقضاء، فالأداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقيد به سواء كان ذلك الوقت العمر أو غيره. وإنما لم نقل إنه فعل الواجب كما قال غيرنا لأنه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون أداء لأن وجود التحريمة في الوقت كافٍ لكون الفعل أداء. والإعادة فعل مثله في وقته لخلل غير

وذلك للمتابعة في صورة البعدية والمشاركة في القبلية مع إدراك الإمام له فيهما قوله: **(وإن نوى السجدة الثانية)** أي ولم ينو المتابعة أيضاً، أما إذا نواهما تكون عن الأولى ترجيحاً للمتابعة وتلغونية غيره للمخالفة كما في الفتح، وكذا إذا لم ينو شيئاً حملاً لأمره على الصواب. فالحاصل كما في الذخيرة أن المسألة على ستة أوجه في الخمسة يصير ساجداً السجدة الأولى، وفي السادسة وهي ما إذا نوى الثانية فحسب يصير ساجداً عن الثانية لأنَّ هذه ثانية باعتبار فعله فالنية صادفت محلها ولم يوجد في معارضته نية أخرى. ثم ذكر مسألة ما إذا أطال المقتدي السجدة الأولى وسجد الإمام الثانية ثم رفع المقتدي رأسه فرأى الإمام ساجداً فظن أنه في السجدة الأولى فسجد قال: فالمسألة أيضاً على ستة أوجه، وفي الوجوه كلها يصير ساجداً عن الثانية.

باب قضاء الفوائت

قوله: **(فالأداء الخ)** قال في النهر بعد نقله تعريف الأداء عن صدر الشريعة بأنه تسليم عين الواجب: الثابت بالأمر والقضاء بتسليم مثل الواجب به ا هـ. وبه علم أن ما في البحر مدفوع، أما أولاً فلأن كون الوقت المفيد يدخل فيه المطلق جمع بين المتنافيين، وأما ثانياً فلأن هذا مما لا حاجة إليه إذ تسليم العين يشمل هذا النوع من الأداء وإلا كان مثلاً فيكون قضاء ا هـ. والجواب عن الأول أن المراد بتقييده به جعله ظرفاً لإيقاعه لا تخصيصه بوقت معين من بين الأوقات حتى يرد التنافي، وعن الثاني بأنه مبني على قول من عرفه بأنه فعل الواجب في وقته، ومعلوم أنه لا يشترط لكونه أداء وجود جميعه فيه فزاد قيد الابتداء ليدخل ذلك وإلا لزم عدم انعكاس التعريف فليتدبر قوله: **(فعل مثله)** أي الواجب خرج به القضاء بناء على التعريف الراجح له، وقوله «في وقته» خرج به القضاء بناء على التعريف المرجوح له، وخرج به أيضاً فعل مثله بعده لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الأقسام الثلاثة كما نبه عليه المحقق ابن الهمام في التحرير. لكن قال العلامة ابن

....

الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقولهم «كل صلاة أديت مع كراهة التحريم فسبيلها الإعادة فكانت واجبة» فلذا دخلت في أقسام المأمور به. والقضاء له تعريفان: أحدهما على المذهب الصحيح من أن القضاء يجب بما يجب به الأداء هو فعل الواجب بعد وقته وإن عرف بما يشمل غير الواجب من السنن التي تقضى فيبدل الواجب بالعبادة، فيقال هو فعل العبادة بعد وقتها ولا يكون خارجاً عن المقسم لأن المندوب مأمور به أيضاً بقوله تعالى ﴿وافعلوا

أميرحاج في شرحه: إن هذا مبني على ما عليه البعض وإلا فقول الميزان «الإعادة في عرف الشرع إتيان بمثل الفعل الأول على صفة الكمال بأن وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الإعادة وهو إتيان مثل الأول ذاتاً مع صفة الكمال» ا هـ. يفيد أنه إذا فعل ثانياً في الوقت أو خارج الوقت يكون إعادة كما قال صاحب الكشف ا هـ. ونحوه في شرح أصول فخر الإسلام للشيخ أكمل الدين فإنه قال: ولم يذكر الشيخ الإعادة وهي فعل ما فعل أولاً مع ضرب من الخلل ثانياً، وقيل هو إتيان مثل الأول على وجه الكمال لأنها إن كانت واجبة بأن وقع الأول فاسداً فهي داخلة في الأداء أو القضاء، وإن لم تكن واجبة بأن وقع الأول ناقصاً لا فاسداً فلا يدخل في هذا التقسيم لأنه تقسيم الواجب وهي ليست بواجبة. وبالأول يخرج عن العهدة وإن كان على وجه الكراهة على الأصح فالفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو ا هـ. وهو موافق لكلام الميزان حيث لم يقيدها بالوقت ومخالف له حيث صرح بعدم وجوبها. وفي شرح التحرير: هل تكون الإعادة واجبة؟ فصرح غير واحد من شراح أصول فخر الإسلام بأنها ليست بواجبة وأن بالأول يخرج عن العهدة وإن كان على وجه الكراهة على الأصح، وإن الثاني بمنزلة الجبر والأوجه الوجوب كما أشار إليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسي وأبي اليسر من ترك الاعتدال تلزمه الإعادة، زاد أبو اليسر ويكون الفرض هو الثاني، وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب. ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا إشكال في وجوب الإعادة إذ هو الحكم في كل صلاة أديت مع كراهة التحريم ويكون جابراً للأول لأن الفرض لا يتكرر، وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالأول إذ هو لازم ترك الركن لا الواجب إلا أن يقال: المراد أن ذلك امتنان من الله تعالى إذ يحتسب الكامل وإن تأخر عن الفرض لما علم سبحانه أنه سيوقعه ا هـ. أقول: ويظهر لي التوفيق بأن المراد بالوجوب الافتراض في عبارة الشيخ أكمل الدين لأنه ذكر وجوبها عند وقوع الأول فاسداً، ولا شبهة في أنها حينئذ فرض وذكر عدم الوجوب عند وقوع الأول ناقصاً لا فاسداً ولا شبهة في عدم افتراضها حينئذ.

وعلى هذا يحمل كلام شراح أصول فخر الإسلام فلا ينافي ذلك ما أشار إليه في الهداية وصرح به في شرح المنار من أن الأوجه الوجوب لأن المراد به الوجوب المصطلح لا الافتراض قوله: **(غير الفساد وعدم صحة الشروع)** قال في النهر: لا حاجة إليه إذ اختلال الشيء يؤذن ببقائه ولا وجود له فيما ذكر ا هـ. قلت: قد يجاب بأن الخلل وإن لزم منه أن يكون بغير الفساد وعدم صحة الشروع لكن التصريح باللازم في التعريف غير بدعي. تدبر واحترز عن الخلل بغير ما ذكر لأنه لو

والترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق ويسقط بضيق الوقت

الخير﴾ [الحج: ٧٧] لكنه مجاز فلهذا لم يدخله أكثرهم في تعريفه. وإطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب مجاز كما وقع في عبارة المختصر حيث قال: وقضى التي قبل الظهر. وكذا إطلاق الفقهاء القضاء للحج بعد فساده مجاز إذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء. ثانيهما على القول المرجوح من أن القضاء يجب بسبب جديد فهو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه بالأمر كصاحب المنار فقد تناقض كلامه لأن المفعول بعد الوقت عين الواجب بالأمر لا مثله إذ المستفاد من الأمر طلب شيئين: الفعل وكونه في وقته، فإذا عجز عن الثاني لفواته بقي الأمر مقتضياً للأول فتصريحه بالمثل مقتضٍ لكونه بسبب جديد، وتصريحه بالأمر مقتضٍ لكونه عينه. وتمام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الأصول مختصر تحرير الأصول: ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء أثر كما يعلمه من طالع كتب الأصول. وفي كشف الأسرار أن المثلية في القضاء في حق إزالة المأثم لا في إحراز الفضيلة ا هـ. والظاهر أن المراد بالمأثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها إذا قضاها، وأما إثم تأخيرها عن الوقت الذي هو كبيرة فباقٍ لا يزول بالقضاء المجرد عن التوبة بل لا بد منها هذا. ويجوز تأخير الصلاة عن وقتها لعذر كما قال الولوالجي في فتاواه القائلة إذا اشتغلت بالصلاة تخاف أن يموت الولد لا بأس بأن تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لأن تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر ألا ترى أن رسول الله ﷺ أخر الصلاة عن وقتها يوم الخندق، وكذا المسافر إذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز لهم أن يؤخروا الوقتية لأنه بعذر ا هـ. وفي المجتبي: الأصح أن تأخير الفوائت لعذر السعي على العيال. وفي الحوائج: يجوز. قيل: وإن وجب على الفور يباح له التأخير. وعن أبي جعفر: سجدة التلاوة والنذر المطلق وقضاء رمضان موسع. وضيق الحلواني والعامري ا هـ. وذكر الولوالجي من الصوم أن قضاء الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على الفور إلا لعذر.

قوله: **(والترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق)** مفيد لشيئين: أحدهما بالعبارة والآخر بالاقتضاء. أما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة فالأصل فيه أن كل صلاة فاتت

كان بواحد منه فالفعل يكون أداء إن وقع في الوقت وقضاء إن وقع خارجه قوله: **(ومن زاد عليه بالأمر الخ)** قال في النهر قال بعض المحققين: إن العينية والمثلية بالقياس إلى ما علم من الأمر إذ المأمور به إن يكن عين ما علم فهو الأداء، وإن كان مثله فهو القضاء، وهذا لأن الشارع إنما أمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت في ذمته وله قدرة على مثلها لأن النفل شرع له من جنس ما عليه وهو مثله فأمر بصرف ماله من النفل إلى ما عليه من القضاء، وبهذا اندفع التناقض فتدبره ا هـ. قال الشيخ إسماعيل: ولا يخفى ما فيه من التكليف وأنى يقال بأنه صرف ماله من النفل إلى ما عليه من قضاء الفرض فليتدبر.

....

عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فإنه يلزم قضاؤها، سواء تركها عمداً أو سهواً أو بسبب نوم، وسواء كانت الفوائت كثيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حالة جنونه ما فاته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله لما فاته حالة جنونه، ولا على مرتد ما فاته زمن ردته، ولا على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل مدة لجهله بوجوبها، ولا على مغمى عليه أو مريض عجز عن الإيماء ما فاته في تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة. ومن حكمه أن الفائتة تقضى على الصفة التي فاتت عنه إلا لعذر وضرورة فيقضي المسافر في السفر ما فاته في الحضر من الفرض الرباعي أربعاً والمقيم في الإقامة ما فاته في السفر منها ركعتين كما سيأتي في آخر صلاة المسافر. وقد قالوا: إنما تقضى الصلوات الخمس والوتر على قول أبي حنيفة وصلاة العيد إذا فاتت مع الناس على تفصيل يأتي في بابها. وسنة الفجر تبعاً للفرض قبل الزوال والقضاء فرض في الفرض واجب في الواجب سنة في السنة. ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع أوقات العمر وقت له إلا ثلاثة: وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فإنه لا تجوز الصلاة في هذه الأوقات لما مر في محله. وأما الأول وهو الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت فهو واجب عندنا يفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في المحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لأن بتركه لا تفوت الصحة أصلاً بل الأمر موقوف كما سيأتي، ولو كان شرطاً لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط، ولذا لم يكن واجباً اصطلاحياً ولا فرضاً لعدم قطعية الدليل ولا شرطاً كذلك من كل وجه أبهم أمره فعبر بالاستحقاق. والدليل على وجوبه ما في الصحيحين من حديث جابر أن عمر بن الخطاب شغل بسبب كفار قريش يوم الخندق وقال: يا رسول الله ما كدت أصلي العصر حتى كادت الشمس أن تغرب فقال عليه الصلاة والسلام: والله ما صليتها قال: فنزلنا بطحان فتوضأ رسول الله ﷺ وتوضأنا فصلى رسول الله ﷺ العصر بعد ما غربت الشمس، وصلينا بعدها المغرب. ولو كان الترتيب مستحباً لما أخر عليه الصلاة والسلام لأجله المغرب التي تأخيرها مكروه بناء على أن الكراهة للتحريم فلا ترتكب لفعل مستحب. وبناء على أن التأخير قدر أربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجباً يفوت الجواز بفوته، وقد أطال فيه المحقق في فتح القدير إطالة حسنة كما هو دأبه، وغرضنا في هذا الكتاب تحرير المذهب في الأحكام لا تحرير الدلائل. وأما الترتيب بين الفوائت فلما رواه أحمد وغيره من أنه عليه الصلاة

قوله: **(فلا قضاء على مجنون)** إلى قوله «ولا على مرتد» العبارة مقلوبة وحق التعبير المناسب لما نحن فيه أن يقال: فلا قضاء على مجنون في حالة عقله ما فاته حالة جنونه كما لا قضاء عليه حالة جنونه ما فاته في حالة عقله لأن المراد بيان محترز قوله «بعد ثبوت وجوبها» قوله: **(سنة في السنة)** يرد على عمومه الوتر على قولهما فإن ظاهر الرواية وجوب قضائه عندهما أيضاً كما مر مع قولهما بسنيته، لكن قد يجاب بأن

....

والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال في حديث آخر «صلوا كما رأيتموني أصلي» فدل على الوجوب. قيد بالفائتة لأن غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة: رجل يقضي صلوات عمره مع أنه لم يفته شيء منها احتياطاً قال بعضهم يكره، وقال بعضهم لا يكره لأنه أخذ بالاحتياط لكنه لا يقضي بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة ا هـ. وقد قدمنا عن مآل الفتاوي أنه يصلي المغرب أربعاً بثلاث قعدات وكذا الوتر، وذكر في القنية قولين فيها وأن الإعادة أحسن إذا كان فيها اختلاف المجتهدين، وقد قدمنا أن الإعادة فعل مثله في وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع، وظاهره أن بخروج الوقت لا إعادة ويتمكن الخلل فيها مع أن قولهم «كل صلاة أديت مع الكراهة فسبيلها الإعادة وجوباً» مطلق. وفي القنية ما يفيد التقييد بالوقت فإنه قال: إذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالإعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقماً آخر أن الإعادة أولى في الحالتين ا هـ. فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت.

فالحاصل أن من ترك واجباً من واجباتها أو ارتكب مكروهاً تحريمياً لزمه وجوباً أن يعيد في الوقت فإن خرج الوقت بلا إعادة أثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت، فلو فعل

كلامه مبني على قول الإمام صاحب المذهب قوله: **(وقال في حديث آخر الخ)** هذا أولى من قول الهداية «ثم قال صلوا» لإيهامه أنهما حديث واحد.

قوله: **(فالحاصل أن من ترك واجباً الخ)** نقل الخير الرملي عن العلامة المقدسي أنه يجب أن لا يعتمد على هذا لما ذكره قريباً من قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة سبيلها الإعادة مطلقاً، وأول قول القنية «إذا لم يتم ركوعه ولا سجوده الخ». على ما إذا لم يطمئن فيها زيادة اطمئنان. قلت: وفي هذا التأويل نظر، نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضاً، ويدل عليه ما قدمناه عن شرح التحرير من أن الإعادة واجبة وأن تقييدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض، فإن مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضاً. وعلى هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله «يؤمر بالإعادة في الوقت لا بعده» مبنياً على قول من قيد الإعادة بالوقت، وها هنا توفيق آخر موافق لما ذكره المؤلف في هذا الحاصل ودافع لما توقف فيه أولاً ولما اعترض به عليه المقدسي وهو أن نقول: الإعادة فعل مثله في وقته كما مشى عليه المؤلف تبعاً للتحرير وغيره، وقولهم «كل صلاة أديت مع الكراهة فسبيلها الإعادة وجوباً» غير مطلق بناء على هذا التعريف للإعادة لأنها بعد الوقت لا تسمى إعادة كما مر عن التحرير فصار معناه سبيلها وجوب الإعادة في الوقت. وينطبق عليه كلام القنية، وما رقم له في القنية ثانياً يكون مبنياً على القول بعدم وجوب الإعادة الذي مشى عليه شراح أصول فخر الإسلام كما مر ونقله القهستاني عن المضمرات بصيغة الأولى الإعادة قال: ومثله في المحيط والقنية ونوادر الفتاوي والترغيب ا هـ. وذكر في المعراج أنَّ في المبسوط ما يدل على الأولوية والاستحباب، وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت أفضل كما حمل عليه المؤلف كلام القنية

....

فهو أفضل ولهذا حمل صاحب القنية قولهم لكراهة قضاء صلاة عمره مرة ثانية على ما إذا لم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة. وفي التجنيس وغيره: رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري أي صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لأن صلاة يوم كانت واجبة بيقين فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك، وإذا شك في صلاة أنه صلاها أم لا، فإن كان في الوقت فعليه أن يعيد لأن سبب الوجوب قائم وإنما لا يعمل هذا السبب بشرط الأداء قبله وفيه شك، وإن خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه لأن سبب الوجوب قد فات. وإنما يجب القضاء بشرط عدم الأداء قبله وفيه شك، وإن شك في نقصان الصلاة أنه ترك ركعة فإن لم يفرغ من الصلاة فعليه إتمامها ويقعد في كل ركعة، وإن شك بعد ما فرغ وسلم لا شيء عليه لما قلنا ا هـ. وذكر في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة هل صلاها أو لا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الأولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة ا هـ. وكان وجهه أن التنفل بعد صلاة العصر مكروه فإن قرأ في الكل أو

الآخر. وتحصل من هذا أن من قال بوجوب الإعادة يقيدها بالوقت كما قال المصنف في شرح المنار الإعادة الإتيان بمثل ما فعل أولاً مع نقصان فاحش ذاتاً مع صفة الكمال لأنه إذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فأداه ناقصاً نقصاناً فاحشاً يجب عليه إعادته في وقته ا هـ. ويكون على هذا القول فعلها بعد الوقت أفضل كما أفاده كلام القنية في مسألة قضاء صلاة العمر، وعلى القول الآخر في الإعادة يكون هي الأفضل في الوقت وبعده كما أفاده ما رقم له في القنية ثانياً، فقد ظهر لك أن ما ذكره المؤلف في هذا الحاصل موافق لما ذكره في تعريف الإعادة وأنه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم «كل صلاة الخ» خلافاً لما يفهم من قوله «وقد قدمنا الخ»، واندفع ما ذكره المقدسي. بقي هنا شيء لم يتعرض له المؤلف وهو أنه لو أداها مع كراهة التنزيه فالأفضل إعادتها أيضاً كما ذكره الشرنبلالي في إمداد الفتاح مستدلاً بعموم قول التجنيس «كل صلاة أديت مع الكراهة فإنها تعادلا على وجه الكراهة» قال: وهذا شامل للإعادة بكراهة التنزيه ولا يمنع منه تمثيل الشيخ أكمل الدين بالواجب في قوله «وتعاد على وجه غير مكروه» أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وهو الحكم في كل صلاة أديت مع الكراهة كما إذا ترك واجباً من واجبات الصلاة ا هـ. لأن الإعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع أن تكون الإعادة مندوبة بترك سنة لأن المكروه موجود بترك السنة والنكرة في سياق النفي بقوله «تعاد على وجه ليس فيه كراهة» تعم المكروه تنزيهاً وتحريماً ا هـ. كلام الشرنبلالي. قلت: ويوافقه ما قال القهستاني وفي التمرتاشي: لو صلى وفي ثوبه صورة وجب الإعادة. وقال أبو اليسر: هذا هو الحكم في كل صلاة أديت مع كراهة التحريم؛ وفيه إشعار بأن كراهة التنزيه لا توجب وجوب الإعادة. وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل الأولى أن تعاد عندهم ا هـ. وفي مكروهات الصلاة من فتح القدير: والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الإعادة أو تنزيه فتستحب ا هـ. فاغتنم هذا التحرير.

....

في الأولين كان متنفلاً بالأربع أو بالأولين على تقدير أنه صلى الفرض أو لا. وإذا ترك القراءة في ركعة من كل شفع تمحض للفرض على تقدير أنه لم يصل أو للفساد على تقدير أنه صلى الفرض أو لا فلم يكن متنفلاً على كل تقدير لكن مقتضاه أن يقول يقرأ في كل شفع من الشفعين في ركعة ويترك القراءة في ركعة من كل شفع من غير تعيين الأولى والثانية للقراءة لأن القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره. وقد يقال: إن التنفل المكروه هو القصدي وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروهاً كما لا يخفى، فيقرأ في الأولين أو في الكل. وفي الحاوي القدسي: لو شك في إتمام صلاته فأخبره عدلان أنك لا تتم أعاد وبقول الواحد لا تجب الإعادة ا هـ. وفيه بحث لأن خبر الواحد العدل مقبول في الديانات اللهم إلا أن يقال: إن فيه إلزاماً من كل وجه فشابه حقوق العباد. وقيده في المحيط بالإمام وعلله بأنها شهادة لأن حكمه يلزم الغير دون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل ا هـ. فيفيد أنه لو لم يكن إماماً فقول الواحد مقبول فإطلاق الحاوي ليس بالحاوي. وفي الحاوي أيضاً: لو تذكر أنه ترك القراءة في ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر ا هـ. ووجهه أن ترك القراءة في ركعة واحدة لا يبطلها في سائر الصلوات إلا الفجر والوتر، وينبغي تقييده بأن لا يكون مسافراً، أما لو كان مسافراً فينبغي أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى. وفي المحيط: رجل صلى شهراً ثم تذكر أنه ترك عشر سجدات من هذه الصلوات يقضي صلوات عشرة أيام لجواز أنه ترك كل سجدة في يوم ا هـ. وتوضيحه أن العشر سجدات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياطاً فصار كأنه ترك صلاة من صلوات كل يوم وإذا ترك صلاة ولم يدر تعينها يقضي صلاة يوم كامل فلزمه قضاء عشرة الأيام. وفي القنية: صبي بلغ وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر ا هـ. وهو إن صح يكون مخصصاً للمتون وفي صحته نظر عندي لأنه بالبلوغ صار مكلفاً اللهم إلا أن يكون جاهلاً به فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا.

قوله: **(ويسقط بضيق الوقت)** أي يسقط الترتيب المستحق بضيق وقت المكتوبة لأنه وقت للوقتية بالكتاب ووقت للفائتة بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام «من نام عن

قوله: **(فيفيد أنه لو لم يكن إماماً الخ)** إن كان مراده أن المفيد لذلك التقييد بالإمام فمسلم لكن التعليل يشمل غيره أيضاً تأمل. قوله: **(وفي صحته نظر عندي الخ)** قال في النهر: يمكن تخريجه على ما روى الحسن أن من جهل فرضية الترتيب يلحق بالناسي، واختاره جماعة من أئمة بخارى كما في البناية والتقييد بالصبي يرشد إليه ا هـ. قلت: وسيذكر المؤلف هذه الرواية عن المجتبي في شرح قول المتن والنسيان قوله: **(المصنف ويسقط بضيق الوقت)** أي وقت الفرض بحيث لو اشتغل بالفائتة وقرأ مقدار ما تجوز به الصلاة بلا كراهة تفوت الوقتية بخلاف ما إذا أطال

....

صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[١] والكتاب مقدم على خبر الواحد فلو قدم الفائتة في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لأن النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها وهو لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية. واختلف في المراد بالنهي هنا فقيل نهى الشارح لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وقيل نهي الإجماع لإجماعهم على أنه لا يقدم الفائتة وهو الأصح. كذا في المعراج. وإنما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لأن هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت يحكم بصحتها مع الإثم، وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسعهما معاً عند الشروع في نفس الأمر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر أن فيه سعة بطل ما أداه. وفي المجتبي: ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها إلى أن تطلع الشمس وفرضه ما يلي الطلوع وما قبله تطوع، ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتية وأطال القراءة فلما فرغ ضاق الوقت بطل ما أداه. واختلفوا فيما إذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط، فظاهر كلامهم ترجيح أنه لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض. وفي المجتبى خلافه فإنه قال: ولو فاتته أربع والوقت لا يسع إلا الفائتتين والوقتية فالأصح أنه تجوز الوقتية ا هـ. وظاهر كلام المصنف اعتبار أصل الوقت في الضيق لا الوقت المستحب، ولم يذكر في ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ، ونسب الطحاوي الأول إلى أبي حنيفة وأبي يوسف، والثاني إلى محمد كما في الذخيرة، وثمرته تظهر فيما لو تذكر في وقت العصر أنه لم يصل الظهر وعلم أنه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه، فعلى الأول يصلي الظهر ثم العصر، وعلى الثاني يصلي العصر ثم الظهر بعد الغروب. واختار الأول قاضيخان في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا. وفي المبسوط: وأكثر مشايخنا على أنه يلزمه مراعاة الترتيب ها هنا عند علمائنا الثلاثة، وصحح في المحيط الثاني فقال: والأصح أنه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز ا هـ. فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ورجحه في الظهيرية بما في المنتقى من أنه إذا افتتح العصر في أول وقتها وهو ناس للظهر ثم احمرت

القراءة فإنه لا يعتبر. كذا في شرح الشيخ إسماعيل عن البرجندي قوله: **(وفي المجتبي خلافه)** قال شيخ مشايخنا الرحمتي: الذي رأيته في المجتبي أنه لا تجوز الوقتية ا هـ. لكن في القهستاني جازت الوقتية على الصحيح.

قوله: **(واختار الأول قاضيخان الخ)** أقول: عبارته في شرح الجامع الصغير هكذا: رجل صلى العصر وهو ذاكر أنه لم يصل الظهر لا يجوز إلا إذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فضل الترتيب

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٦. النسائي في كتاب المواقيت باب ٥٣. ابن ماجه في كتاب الصلاة باب ١٠.

....

الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال: فهذا نص على أن العبرة للوقت المستحب ا هـ. فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ لأن المسألة حيث لم تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير إليها. وفي المجتبي: إن لم يمكنه أداء الوقتية إلا مع التخفيف في قصر القراءة والأفعال فيرتب ويقتصر على أقل ما تجوز به الصلاة.

قوله: **(والنسيان)** أي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكر الشيء وقت حاجته وهو عذر سماوي مسقط للتكليف لأنه ليس في وسعه، ولأن الوقت وقت للفائتة بالتذكر وما لم يتذكر لا يكون وقتاً لها. ومما ألحق بالنسيان الظن فليس مسقطاً رابعاً كما قد يتوهم فهو قسمان: معتبر وغير معتبر. واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الأسرار شرح أصول فخر الإسلام أن الظن إنما يكون معتبراً إذاكان الرجل مجتهداً قد ظهر عنده أن مراعاة الترتيب

وقد ذكرناه. وإنما أعاده ووضع المسألة في العصر لمعرفة آخر الوقت، فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس، وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغيب الشمس، فعلى مذهبه إذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب وإلا فلا، وعندنا إذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغير الشمس ويقع كل العصر أو بعضه بعد تغير الشمس يلزمه الترتيب، وإن كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لأن أداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغيير، وما بعد تغير الشمس ليس وقتاً لأداء شيء من الصلوات إلا عصر يومه ا هـ. قوله: **(فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ الخ)** أنت خبير بأن ما مر عن الطحاوي صريح في أن المسألة ليست مبنية على اختلاف المشايخ بل هي مبنية على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة، بل مقتضى ما مر عن المبسوط أنه لا خلاف فيها فيتعين ترجيح كون المعتبر أصل الوقت لوجوه: الأول كونه موافقاً لإطلاق المتون وإذا اختلف التصحيح فالعمل بما وافق المتون أولى كما سيذكره المؤلف قبيل قوله «ولم تعد بعودها إلى القلة». الثاني كونه قول أبي حنيفة وأبي يوسف والآخر قول محمد بل الظاهر أنه رواية عن محمد بدليل ما في المبسوط من أن الأول قول علمائنا الثلاثة أي وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد. ثم رأيت التصريح بأنه رواية عن محمد في شرح المنية الكبير وجزم بأن المراد أصل الوقت لا الوقت المستحب. الثالث كونه قد صححه قاضيخان وهو من أجل من يعتمد على تصحيحه كما ذكره العلامة قاسم لأنه فقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المبسوط، وإذا اختلف في مسألة فالعمل بما قاله الأكثر أولى كما ذكره البيري في حاشية الأشباه. الخامس أن تصحيح سقوط الترتيب فيما إذا لزم وقوع العصر في وقت ناقص لا يلزمه تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الأوقات إذ يبعد غاية البعد أن يقال بسقوط الترتيب إذا فاته صلوات ولزم من قضائها تأخير ظهر الشتاء أو تأخير المغرب عن أول الوقت مع أنه لو تذكر الفائتة والخطيب يخطب يقوم وَيقضيها وإن فاته الاستماع الواجب فكيف لا يقضيها إذا لزم فوات الوقت المستحب؟ السادس أن ما ذكره من

....

ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان، وأما إذا كان الرجل مجتهداً قد ظهر عنده أن مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان، فأما إذا كان ذاكراً وهو غير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر اهـ. فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غيره، وذكر شارحو الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير أن فساد الصلاة إن كان قوياً كعدم الطهارة استتبع الصلاة التي بعده، وإن كان ضعيفاً كعدم الترتيب لا يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين: أحدهما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكراً لها وجب عليه إعادة العصر لأن فساد الظهر قوي لعدم الطهارة فأوجب فساد العصر وإن ظن عدم وجوب الترتيب. ثانيهما لو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكراً لها فالمغرب صحيحة إذا ظن عدم وجوب الترتيب لأن فساد العصر ضعيف لقول بعض الأئمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب. وذكر الإمام الأسبيجابي له أصلاً فقال: إذا صلى وهو ذاكر للفائتة وهو يرى أنه يجزئه فإنه ينظر إن كانت الفائتة وجب إعادتها بالإجماع أعاد التي صلى وهو ذاكر لها، وإن كان عليه الإعادة عندنا. وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى أن ذلك يجزئه فلا إعادة عليه وذكر الفرعين المذكورين. وعلل في شرح المجمع للمصنف للفرع الثاني بأن المانع من الجواز كون الفائتة متروكة بيقين فلم يتناولها النص المقتضي لمراعاة الترتيب لاختصاصه بالمتروك بيقين، والحق أن المجتهد لا كلام فيه أصلاً وإن ظنه معتبر مطلقاً، سواء كانت تلك الفائتة وجب إعادتها بالإجماع أو لا، إذ لا يلزمه اجتهاد أبي حنيفة ولا غيره وإن كان مقلداً فإن كان مقلداً لأبي حنيفة فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب إمامه

قول الظهيرية أن ما في المنتقى نص صريح في أن العبرة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لأن ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين، أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر، وأما على اعتبار أصل الوقت فلأن شرطه أن لا تقع الفائتة في وقت تغير الشمس لأن ذلك الوقت لا يصح فيه إلا عصر يومه كما علمت من عبارة قاضيخان التي ذكرناها. فالحاصل أن ما ذكره المؤلف ههنا غير محرر وإن تبعه من بعده عليه حتى العلائي شارح التنوير ولم أر من نبه على ما قلته فاغتنم هذا التحرير والحمد لله رب العالمين.

قوله: **(والحق أن المجتهد لا كلام فيه أصلاً)** رد لما في الكشف وقوله «وإن كان مقلداً الخ» رد لما ذكره الشارحون قوله: **(فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب إمامه)** قال في النهر: فيه نظر إذ كون هذا الظن لا عبرة به لمخالفته لرأي إمامه في حيز المنع، وكيف يكون مخالفاً له وقد اعتبره وحينئذ فإفتاء الحنفي بإعادة المغرب غير صحيح اهـ. وحاصله أن ما ذكروه من صحة المغرب حين ظنه عدم وجوب الترتيب هو مذهب إمامه لأنه قد اعتبر ظنه وحكم بصحة صلاته فالإفتاء بعدمها مخالف له فلا يكون صحيحاً. هذا معنى كلام النهر وبه سقط قول الشيخ إسماعيل بعد نقله كلام النهر فيه كلام إذ الفرض كونه مقلداً وعمله برأيه خروج عما هو بصدده من التقليد فلا يعتبر على أن قوله «وكيف يكون الخ» لا يظهر له معنى صحيح فليتأمل اهـ. إذ قد علمت أن عمله قد صادف رأي

....

فيلزمه إعادة المغرب أيضاً، وإن كان مقلداً للشافعي فلا يلزمه إعادة العصر أيضاً، وإن كان عاميا ليس له مذهب معين فمذهبه فتوى مفتيه كما صرحوا به، فإن أفتاه حنفي أعاد العصر والمغرب، وإن أفتاه شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برأيه، وإن لم يستفت أحداً وصادف الصحة على مذهب مجتهد أجزأه ولا إعادة عليه، ويدل عليه ما ذكره في الخلاصة معزياً إلى الفتاوي الصغرى: رجل يرى التيمم إلى الرسغ والوتر ركعة ثم رأى التيمم إلى المرفق والوتر ثلاثاً لا يعيد ما صلى، وإن فعل عن جهل من غير أن يسأل أحداً ثم سأل فأمر بالثلاث يعيد ما صلى شفعوي المذهب إذا صار حنفياً وقد فاتته صلوات في وقت كان شفعوياً، ثم أراد أن يقضيها في الوقت الذي صار حنفياً

إمامه وكيف يصح الإفتاء بإعادة المغرب، وقد نصوا على عدمها وليس ما ذكره الشراح من الفرعين تفريعاً برأيهم إذ المسألة مذكورة في غير ما كتاب كشرح الجامع الصغير لقاضيخان وغيره. وذكر في الذخيرة أنها مروية عن محمد رواها عنه ابن سماعة في نوادره، . وعزاها في التاتارخانية إلى الأصل وقال في أثنائها: فإن أعاد الظهر وحدها ثم صلى المغرب وهو يظن أن العصر له جائز قال: يجزئه المغرب ويعيد العصر فقط، ولو كان عنده أن العصر لا يجزئه لا يجوز له المغرب. نص عليه ابن سماعة عن محمد ا هـ. وظاهر كلام المؤلف الطعن في ذلك حيث لم يجعله مصوراً بصورة مع أنه منقول في المذهب كما علمت، وقد تابع المؤلف الشرنبلالي في إمداد الفتاح لكنه قال: فتعين حمل المسألة على عامي ليس له مذهب ولم يستفت أحدا فصلاته صحيحة لمصادفتها مجتهداً فيه فلا يتعرض له من علم حاله من غير استفتائه ا هـ. وهو بعيد إذ لا فرق حينئذ بين المسألتين فيقتضي أن لا تفسد العصر في المسألة الأولى أيضاً لمصادفته فصلاً مجتهداً فيه لأن الشافعي لا يقول بوجوبه أيضاً في هذه الصورة فتعين حمل المسألة مقلد لأبي حنيفة جهل هذا الحكم ثم استفتى حنيفاً فإنه لا يأمره بإعادة المغرب اعتبار الظنه قال في العناية: الظن متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه وقع معتبراً وإن كان خطأ والترتيب لا يوجبه الشافعي رحمه الله فكان ظنه موافقاً لرأيه وصار كما إذ عفا أحد من له القصاص وظن صاحبه أن عفو صاحبه غير مؤثر في حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتص منه، ومعلوم أن هذا قتل بغير حق لكن لما كان متأولاً ومجتهداً في ذلك صار ذلك الظن مانعاً وجوب القصاص. كذا في المبسوط ا هـ. لكن قوله «الظن متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه الخ» يتوقف على ما حققه في فتح القدير ليناسب ما نحن فيه وهو أن مجرد كون المحل مجتهداً فيه لا يستلزم اعتبار الظن المخطيء فيه من الجاهل، بل إن كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن وإن كان مما يبني على المجتهد ويستتبعه اعتبر ذلك الظن لزيادة الضعف، ففساد العصر هو المجتهد فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر ا هـ. وفيه تصريح بأن محل اعتبار هذا الظن وعدمه في الجاهل لا العالم بوجوب الترتيب كما يأتي عن القدوري الكبير، وأما ما سيأتي أيضاً من أنه لم يفرق في الأصل بين العالم والجاهل. وقال في البناية: إنه ظاهر الرواية فقد قال في النهر: إنه مشكل.

والنسيان وصيرورتها ستاً ولم يعد بعودها إلى القلة فلو صلى فرضاً ذاكراً فائتة ولو وتر

يقضي على مذهب أبي حنيفة ا هـ. وفي المجتبى: من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من أئمة بلخ. وفي القدوري الكبير: ترك الظهر وصلى العصر ذاكراً حتى فسد ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل إعادة العصر صح مغربه، ولو علم أن عليه إعادة العصر لم تجز مغربه، ولم يفصل في الأصل بين ما إذا كان عالماً أو جاهلاً. قال رحمه الله: وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب. هذا ما ظهر للعبد الضعيف، هذا وقد ذكر في المحيط معزياً إلى النوادر: لو صلى الظهر على ظن أنه متوضيء ثم توضأ وصلى العصر ثم تبين يعيد الظهر خاصة لأنه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب ا هـ. وليس بمخالف لما قدمناه عنهم لأن فيما قدمناه كان وقت العصر ذاكراً أنه صلى الظهر بغير طهارة، وفي مسألة النوادر التذكر حصل بعد أداء العصر.

قوله **(وصيرورتها ستاً)** أي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المفضية للحرج لو قلنا بوجوبه والكثرة بالدخول فيجد التكرار وهو أن تكون الفوائت ستاً وهو الصحيح، وبه اندفع ما روي محمد أن المعتبر دخول السادسة، واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثير أن المعتبر دخول وقت السابعة لتصير الفوائت ستاً إذ لا يتوقف صيرورتها ستاً على دخول السابعة كما لو ترك صلاة يوم كامل وفجر اليوم الثاني فإن الفوائت صارت ستة بطلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة، وقد يقال لما كان فائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون إلا بدخول وقت السابعة اعتبر وقت السابعة. وجوابه أن فائدة السقوط لم تنحصر فيما ذكر لأنه بدخول وقت السابعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضاً كما سيأتي، وعبارة المصنف أولى من عبارة الهداية والقدورى حيث قالا: إلا أن نزيد الفوائت على ست صلوات استثناء من قوله رتبها في القضاء لما يلزم من ظاهرها من كون الفوائت سبعاً على ما في فتح القدير، أو تسعاً على ما في النهاية. وإن أجاب عنه في غاية البيان بأن المراد بالفوائت الأوقات مجازاً للاشتباه مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة. وصرح في المحيط بأن ظاهر الرواية أن الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت ستاً موفقاً لما في المختصر

قوله: **(وفي المجتبى من جهل)** نقله قاضيخان في شرحه عن الحسن بن زياد وقال: وكثير من المشايخ أخذوا بقوله: ومثله في التاتارخانية قوله: **(دخول السادسة)** أي دخول وقت السادسة كما في الهداية قوله: **(وقد يقال)** أي فيما لو أراد أن يصلي الظهر من اليوم الثاني في هذه الصورة يصح أداؤها لسقوط الترتيب بصيرورة الفوائت ستاً قوله: **(من كون الفوائت سبعاً)** أي بتقديم السين وهو ظاهر. وقوله «أو تسعاً» أي بتقديم التاء المثناة على السين، ووجه أنه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والزائد غير المزيد عليه والمزيد عليه ست والفوائت الزائدة ثلاثة لأنها أدنى مراتب الجمع فيصير المجموع تسعة وفيه أنه لا يفهم من قولك هذه الدراهم تزيد على مائة إلا أن عددها يزيد على مائة درهم والمراد هنا

....

وصححه في الكافي، وبه اندفع ما صححه الشارح الزيعلي من أن المعتبر في سقوط الترتيب أن تبلغ الأقات المتخللة منذ فاتته ستة أوقات وإن أدى ما بعدها في أوقاتها، ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية: لو تذكر فائتة بعد شهر لا تجوز الوقتية مع تذكر الفائتة إلا إذا كانت الفوائت ستاً. وقال الصدر الشهيد حسام الدين في واقعاته: إنه يجوز أهـ. وفي التجنيس: إن الجواز مختار الطحاوي والفقيه أبي الليث وبه نأخذ لأن المتخلل بينهما أكثر من ست صلوات اهـ. وفي الولواجيية: وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح. وحاصله أنهم اختلفوا هل المعتبر صيرورة الفوائت ستاً في نفسها لو كانت متفرقة أو كون الأوقات المتخللة ستاً، وثمرته تظهر فيما ذكرنا من الفروع. والظاهر اعتماد ماوافق المتون من اعتبار صيرورة الفوائت ستاً حقيقة، وما ذكره الشارح الزيلعي ثمرة للخلاف المذكور من أنه لو ترك ثلاث صلوات مثلاً الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدري أيتها أولى، فعلى اعتبار الأوقات سقط الرتيب لأن المتخلل بين الفوائت كثيرة فيصلي ثلاثاً فقط، وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلي سبع صلوات والأول أصح اهـ. فغير صحيح لوجهين: الأول أنه لا يتصور على قول أبي حنيفة كون المتخللات ست فوائت لأن مذهبه أن الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فساداً موقوفاً إلى أن يصلي

كذلك قوله: **(وإن أجاب عنه في غاية البيان الخ)** قال بعد تقريره: وحاصله إلا أن يزيد بفوت ست صلوات بدخول وقت السابعة فيسقط الترتيب وهذا ما عندي من البيان ا هـ. ورده في العناية بأن الزيادة لا بد وأن تكون من جنس المزيد عليه ثم قال: والحق أن يقدر مضافان وتقديره إلا أن تزيد أوقات الفوائت على أوقات ست صلوات بحسب دخول الأوقات دون خروجها. ورده في السعدية بأن الزائد على أوقات ست صلوات ليس فوت الفائتة بل على العكس حيث زاد على أوقات الفوائت الستة وقت صلاة أخرى. واختار في الجواب أن الكلام على القلب أي إلا أن تزيد الصلوات المفروضة على ست فوائت قال: وهذا معنى صحيح لا غبار عليه والقلب فن معتبر من البلاغة سيما عند صاحب المفتاح ا هـ. لكن فيه أن اعتبار محاورات البلاغة في أداء الأحكام الشرعية غير ظاهر لا سيما فيما يؤدي إلى اشتباه الحكم كماهنا وثم تأويلات أخر قوله: **(للاشتباه)** تعليل للأولوية وقوله «مع ما قدمناه» وجه آخر للأولوية أيضاً قوله: **(وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي)** وعبارته ثم المعتبر فيه أن تبلغ الأوقات المتخللة مذ فاتته سنة وإن أدى ما بعدها في أوقاتها، وقيل يعتبر أن تبلغ الفوائت ستاً ولو كانت متفرقة، وثمرة الاختلاف تظهر فيما إذا ترك ثلاث صلوات مثلاً الخ قوله: **(ولهذا ذكر الخ)** تعليل للاندفاع لكن مع قطع النظر عن قوله «وقال الصدر الشهيد الخ».

قوله: **(وهو موافق الخ)** أي ما ذكره الصدر الشهيد، وما في التجنيس والولوالجية موافق لتصحيح الشارح قوله: **(سقط الترتيب)** قال في الفتح يعني بين المتروكات ا هـ. وظاهره أنه لا يسقط بين المتروكات والوقتية على كل من الاعتبارين كما يفيده أيضاً ما سيذكره المؤلف عن الحقائق

....

كمال خمس وقتيات، فإن لم يعد شيئاً منها حتى دخل وقت السادس صارت كلها صحيحة كما سيأتي. فقوله «وقيل يعتبر أن تبلغ الفوائت ستاً ولو كانت متفرقة» غير متصور على قوله فلا يبنى عليه شيء. الثاني أن اختلاف المشايخ في لزوم السبع أو الثلاث ليس مبنياً على ما ذكر وإنما هو مبني على أن العبرة في سقوط الترتيب لتحقق فوت الست حقيقة أو معنى، فمن أوجب السبع نظر إلى الأول لأنه لم يفته إلا ثلاث فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلى أولاً، ومن اقتصر على الثلاث نظر إلى الثاني لأن بإيجاب السبع بإيجاب الترتيب تصير الفوائت كسبع معنى، فإذا كان الترتيب يسقط بست فأولى أن يسقط بسبع. فالحاصل أنا لو قلنا بوجوب الترتيب للزمه قضاء سبع وهي كسبع فوائت فلذا أسقطنا الترتيب، وقول من أسقطه أوجه لأن المعنى لأجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة المقتضية للحرج موجود في إيجاب سبع بعينه، واقتصر عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف ثم ذكر بعده الخلاف وقال: إن السقوط هو مختارنا وغيره لا يعتمد عليه. وذكر الولوالجي أن من أوجب الترتيب فيه لا اعتماد عليه لأنه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجباً اهـ. وصححه في الحقائق معللاً بأن إعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لأجل الترتيب مستقيم، أما إيجاب سبع صلوات في وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية اهـ. يعني أنه مظنة تفويت الوقتية.

فالحاصل أنه لا يلزمه إلا قضاء ما تركه من غير إعادة شيء على المذهب الصحيح إذا كانت الفوائت ثلاثاً أو أكثر فيلزمه قضاء ثلاث في الفرع المذكور، ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر لزمه أربع، ولو ترك صبحاً آخر لزمه خمس ولا يعيد شيئاً مما صلاه وعلى القول الضعيف، ففي المسألة الأولى يصلي سبعاً لأنه إما أن يصلي ظهراً بين عصرين أو عصراً بين ظهرين لاحتمال أن يكون ما صلاه أولاً هو الآخر فيعيده ثم يصلي المغرب ثم يعيد ما صلاه أولاً لاحتمال كون المغرب أولاً، وفي المسألة الثانية يقضي خمس عشرة صلاة السبعة الأولى كما ذكرنا يصلي بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الأولى لاحتمال أن تكون العشاء هي الأولى، وفي المسئلة الثالثة يقضي إحدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الأولى ثم يصلي الفجر ثم يعيد

قوله: **(غير متصور على قوله)** لأنه مع دخول وقت السادسة ثبتت الصحة فلا تتحقق فائتاً سوى المتروكة إذ ذاك والمسقط هو ست فوائت لا مجرد أوقات لا فوائت فيها. كذا في فتح القدير وتمام الكلام فيه. وقد يجاب بأنها فائتة حكماً ولذا لو ترك صلاة وصلى بعدها خمساً ذاكراً لها سقط عنه الترتيب مع أن الفائت حقيقة واحدة تأمل. قوله: **(فالحاصل)** أي حاصل ما ذكره في توجيه قول من اقتصر على الثلاث قوله: **(ففي المسألة الأولى)** أي مسألة ما لو كانت الفوائت ثلاثاً ظهر من يوم وعصر من يوم ومغرب من يوم ولا يدري ترتيبها ولم يقع تحريه على شيء قوله: **(لأنه إما أن يصلي الخ)** تعليل لقوله «يصلي سبعاً» وقوله «لاحتمال تعليل» للتعليل. وحاصله أنه في هذه الصورة يصلي

....

الخمسة عشر لاحتمال أن يكون الفجر هي الأولى. وإنما قيدنا بكون الفائت ثلاثة فأكثر لأنه لو فاتته صلاتان الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدري الأول فعند أبي حنيفة يلزمه قضاء ثلاث صلوات وهو إما ظهر بين عصرين أو عصر بين ظهرين لأن المتروك أولاً إن كان هو المؤدى أولاً فالأخير نفل وإلا فالأول نفل. وقالا: لا يلزمه إلا صلاتان إلحاقاً له بالناسي فيسقط الترتيب. وأبو حنيفة ألحقه بناسي التعيين وهو من فاته صلاة لم يدر ما هي ولم يقع تحريه على شي يعيد صلاة يوم وليلة بجامع تحقق طريق يخرج بها عن العهدة بيقين فيجب سلوكها، وهذا الوجه يصرح بإيجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق التي يعينها إلا كما قيل إنه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم. وفي فتاوى قاضيخان أن الفتوى على قولهما كأنه تخفيفاً على الناس لكسلهم وإلا فدليلهما لا يترجح على دليله، وقد ذكر في آخر الحاوي القدسي أنه إذا اختلف أبو حنيفة وصاحباه فالأصح أن الاعتبار لقوة الدليل. فالحاصل أن الأصح المفتى به أنه لا يلزمه القضاء إلا بقدر ما ترك، سواء كان المتروك صلاتين أو أكثر، وقد أفاد كلام المصنف أن الفوائت إذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها و بين الوقتية، وقد صرح به في الهداية وجزم به في المحيط، وعلله في غاية البيان بأن الكثرة إذا كانت مسقطة للترتيب في غيرها كانت مسقطة له في نفسها بالطريق الأولى لأن العلة إذا كان لها أثر في غير محلها فلأن يكون لها أثر في محلها أولى اهـ. ونص الزاهدي على أنه الأصح وبهذا اندفع ما في الظهيرية والخانية من أن الفوائت لو كثرت وأراد أن يقضيها فإنه يراعي الترتيب في القضاء، وتفسير ذلك أنه إذا قضى فائتة ثم فائتة فإن كان بين الأولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية، وإن كانت أقل من ست لا يجوز قضاء الثانية ما لم يقض ما قبلها. وقيل في الفوائت إذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فجراً ثم قضى ثلاثين ظهراً ثم قضى ثلاثين عصراً جاز اهـ. وأفاد كلامه أيضاً أنه لا فرق بين الفوائت القديمة والحديثة حتى لو ترك صلاة شهر فسقاً ثم أقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فإن الوقتية جائزة مع تذكر الفائتة الحادثة لانضمامها إلى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب، ولأن بالحديثة ازدادت الكثرة فيتأكد السقوط، ولأنه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجيحاً بلا مرجح، ولو اشتغل بالكل تفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا. وقال بعضهم: إن المسقط الفوائت الحديثة، وأما القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كأن لم يكن زجراً له عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع تذكرها. وصححه في معراج الدراية معزياً إلى المحيط للصدر الشهيد، وفي التجنيس وعليه الفتوى، وذكر في المجتبى أن الأول أصح، وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف

الظهر ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر لما ذكره من التعليل الثاني قوله: **(مستدلاً بما روي عن محمد الخ)** وجه الاستدلال أنه إذا قدم الوقتية صارت هي سادسة المتروكات

....

التصحيح والفتوى كما رأيت والعمل بما وافق إطلاق المتون أولى خصوصاً أن على القول الثاني يؤدي إلى التهاون لا إلى زجره عنه، فإن من اعتاد تفويت الصلوات لو أفتى بعدم الجواز يفوّت أخرى ثم وثم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة كما في الكافي.

قوله **(ولم يعد بعودها إلى القلة)** أي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت إلى القلة بسبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما إذا ترك رجل صلاة شهر مثلاً ثم قضاها إلا صلاة ثم صلى الوقتية ذاكراً لها فإنها صحيحة لأن الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كالماء القليل إذا تنجس فدخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد إلى القلة لا يعود نجساً. واختاره الإمام السرخسي والإمام البزدوي حيث قالا: ومتى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين. وصححه أيضاً في الكافي والمحيط، وفي معراج الدراية وغيره وعليه الفتوى. وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال المانع كحق الحضانة إذا ثبت للأم ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فإنه يعود لها. واختاره في الهداية قال: إنه الأظهر مستدلاً بما روي عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة إن قدمها لدخول الفوائت في حد القلة وإن أخرها فكذلك إلا العشاء الأخيرة لأنه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها اهـ. ورده في الكافي والتبيين بأنه لا دلالة فيه لأن الترتيب لو سقط لجازت الوقتية التي بدأ بها ولأن الترتيب إنما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن حمله على ما روي عن محمد أن الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لأن حكمه بفساد الوقتية التي بدأ بها يمنع من ذلك إذ لو كان مراده على تلك الرواية لما فسدت التي بدأ بها أول مرة لسقوط الترتيب عنده. وذكره في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بأنه مبني على ما روي عن محمد فقد نص جماعة من محققي المشايخ على أن من أصل محمد أنه إذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب إلا أن سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فإذا أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه، فإذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فبطلت الوقتية لأنها أديت عند ذكر الفائتة أربعاً وفسدت الوقتية إلا العشاء فإنه صلاها. وعنده أن جميع ما

فسقط الترتيب فعلى تقدير أن لا يعود كان ينبغي أنه إذا قضى بعدها فائتة حتى عادت المتروكات إلى خمس أن تجوز الوقتية الثانية قدمها أو أخرها وإن وقعت بعد عدة لا توجب سقوط الترتيب أعني خمساً أو أربعاً لسقوط الترتيب قبل أن تصير إلى الخمس. كذا في الفتح.

قوله: **(لأنه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها)** محمول على ما إذا كان جاهلاً، أما لو اعتقد وجوب الترتيب كانت أيضاً فاسدة وعليه أن يقال: إذا كان الفرض جهل وجوب الترتيب وأنه معتبر في صحة العشاء إذا أخرها لمصادفته محل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها، بل يجب أن

....

عليه قد قضاه فأشبه الناسي اهـ. وما أجيب به في المعراج من أن المسألة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها إلى آخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت، ولا بد أن يكون الشروع في سعة الوقت إذالو كان عند الضيق لكانت الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية و«مع» للقرآن. وذكر في فتح القدير: ولا يخفى أن إبطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد. وحاصله بطلان أن يكون ذلك نصاً عن محمد في المسألة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته، وذلك أن سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية إلى الحرج أو أنها مظنة تفويب الوقتية، فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق الحضانة اهـ. وفيه نظر لأنا قد نقلنا عن الإمامين السرخسي والبزدوي كما في غاية البيان أنه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين. وفي المحيط: لم يعد في أصح الروايات فكيف يقال إنه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين إذ الروايات إنما هي منسوبة إليهم لا إلى المشايخ، وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لأن المقتضى

يصح وإن قدمها لأن الفرض أنه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائتة التي عليه. والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين ما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكراً لها إلى آخر ما مر من المسألة وجوابها، وكذا ما نحن فيه فإنه إذا أخر العشاء ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهو نظير العصر في المسألة المذكورة، وإذا قدمها ففسادها حينئذ لوجود الفائتة بيقين وهي آخر المتروكات. كذا حققه في فتح القدير قوله: **(ولم يخرج هنا)** أي وحينئذ فإذا قضى فائتة قبل خروج الوقت بقيت الفوائت أربعاً وصارت خمساً بخروج الوقت فكان العود من الخمس إلى الأربع ومن الأربع إلى الخمس فلم تتحقق الكثرة قوله: **(وما أجيب به في المعراج)** أي عن الرد على صاحب الهداية المذكور في الكافي والتبيين قوله: **(المسألة)** أي التي استدل بها في الهداية قوله: **(رد بقوله في الكتاب الخ)** أقول: قد ذكر في المعراج هذا الرد بصورة سؤال ثم أجاب عنه وعبارته: فإن قيل قال في الكتاب صلى مع كل وقتية فائتة ومع للقران قلنا: إن القرآن غير مراد إجماعاً فإن الصلاتين لا تؤديان معاً فيكون المراد أن كل فائتة تقضى مع ما يجانسها من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد ا هـ. قال في النهر: فذكره السؤال بدون الجواب مما لا ينبغي وقال: إن هذا الجواب أي المذكور في المعراج أحسن الأجوبة ا هـ. لكن استشكله شيخنا بما مر عن الشيخ قاسم من أصل محمد فإن مقتضاه أنه إذا لم يؤد الفائتة في وقت السادسة يتقرر سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل قوله: **(وذكر في فتح القدير)** أي جواباً عما ذكره سابقاً من الرد على الهداية تبعاً للكافي والتبيين قوله: **(فكيف بالاستشهاد)** أي أن ما ذكره صاحب الهداية عن محمد استشهاد على مدعاه لا استدلال فإبطاله لا يستلزم بطلان المستشهد عليه بالأولى قوله: **(وليس هو من قبيل المانع الخ)** سبقه إلى هذا العلامة قاسم في فتاواه.

افسد فرضه موقوفاً.

للترتيب مع كثرة الفوائت ليس بموجود أصلاً ولذا اتفقت كلمتهم متوناً وشروحاً على أن الترتيب يسقط بثلاثة أشياء، فصرح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقاً بخلاف حق الحضانة فإن المقتضى لها موجود مع التزوج لأنه القرابة المحرمية مع صغر الولد وقد منع التزوج من عمل المقتضى، فإذا زال التزوج زال المانع فعمل المقتضى عمله، فالفارق بين البابين وجود المقتضى وعدمه، ولذا كان الأصح في مسألة المني إذا فرك من الثوب ثم أصابه ما وأخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا. ولو قال المصنف «ولم يعد بزوالها» ليكون الضمير راجعاً إلى الثلاثة أعني ضيق الوقت والنسيان وصيرورتها ستاً لكان أولى لأن الحكم كذلك فيها.

قال في المجتبي: ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الأصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تفسد على الأصح وهو مؤدٍ على الأصح لا قاضٍ، واقتداء المسافر بعد غروب الشمس في العصر بمقيم شرع فيه في الوقت لا يصح، وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكر لا يعود. ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند احمرار الشمس يمضي لضيق الوقت، وكذا لو غربت، وكذا لو افتتحها عند الاصفرار ذاكراً ثم غربت اهـ. وقوله «واقتداء المسافر» ينتجه كونه مؤدياً كما لا يخفة. والذي ظهر للعبد الضعيف أن ما ذكره في المجتبي من عدم عوده بالتذكر خطأ لأن كلمتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشرية السابقة أنه لو تذكر فائتة وهو يصلي فإن كان قبل القعود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقاً، وإن كان بعد القعود بطلت عنده، وعندهما لا تبطل. فقد حكموا بعوده بالتذكر ولهذا قال في معراج الدراية والنهاية: إنه لوسقط بالنسيان وضيق الوقت فإنه يعود بالتذكر وسعة الوقت بالاتفاق اهـ. ولذا والله أعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وإن حمل ما في المجتبي على تذكره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتية في المستقبل لا فيما صلاه

قوله: **(ولو قال المصنف ولم يعد الخ)** لا يخفى أنه لا أولوية في ذلك بل لو قال ذلك موافقاً للمجتبي لم يصح لماستعلمه من جعله ما في المجتبي خطأ قوله: **(يمضي لضيق الوقت)** في هذا التعليل نظر بل الظاهر أن يقال لأنه لا يصح قضاء الظهر في وقت الاحمرار فإن ذلك الوقت لا يصح فيه إلا عصر يومه كما قدمناه عن شرح قاضيخان قوله: **(وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤدياً)** أقول: وهو نتيجة كونه قاضياً أيضاً لأن اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح، سواء كان المقيم مؤدياً أم قاضياً، على أنه لا مدخل للنتيجة ولا للمنتج في هذا المحل ولا مساس له بالمقام أصلاً فتأمل قوله: **(فيكون محل الخلاف الخ)** قال بعض الفضلاء فيه إن بعد الحمل انتفى الخلاف ا هـ. وفيه نظر لأنه على هذا الحمل يكون معنى ما في المجتبى أنه لو تذكر بعد الفراغ لا يعود الترتيب في

....

حالة النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعيد مخالف لسياق كلامه في ضيق الوقت لتصريحه فيه بعدم العود. ولو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو أنه بعد أن حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشمل النوعين، وقد قدمنا أن سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين، وأما بالنسيان فالظاهر شموله لهما، وأما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية، وأما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتأخرة من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لأنه ليس بمسقط حقيقة، وإنما قدمت الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما لقوتها مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح.

قوله **(فلو صلى فرضاً ذاكراً فائتة ولو وترا فسد فرضه موقوفاً)** أي فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن تصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فإن قضاها قبله فسد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكراً، وإن لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فما صلاه متذكراً لها صحيح. قال في المبسوط: هذه المسألة هي التي يقال واحدة تصحح خمساً وواحدة تفسد خمساً فالواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة، والواحدة المفسدة للخمس هي المتروكة تقضى قبل السادسة اهـ. وهذا عند أبي حنيفة، وعندهما الفساد متحتم لا يزول وهو القياس لأن سقوط الترتيب حكم والكثرة علة له فإنما يثبت الحكم إذا ثبتت العلة في حق ما بعدها، فأما في حق نفسها فلا. وهذا لأن العلة ما تحل بالمحل فيتغير لحلوله المحل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محلاً للعلة للاستحالة. ولأبي حنيفة أن الحكم مع العلة يقترنان لما عرف في الأصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فإذا ثبت صفة الكثرة بوجود الأخيرة استندت الصفة إلى أولها بحكمها فيجوز

المستقبل فيخالف حكاية الاتفاق على عوده قوله: **(وتذكر قبل الفراغ فبعيد)** قال الرملي نقلاً عن خط شيخ شيخه العلامة المقدسي: قوله بعيد هو البعيد لأن صاحب المجتبى أعلى مقاماً من أن تخفي عليه مسألة مشهورة في المتون حتى يجيء مثلك يخطئه فيها فيحمل كلامه في كل مقام على ما يليق به، فأما ضيق الوقت فإذا خرج الوقت وهو في أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب، وأما التذكر في أثناء الصلاة فلا يمكن القول به لما اشتهر بين الصغار في الاثني عشر فيحمل على ما يمكن وهو لو كان عليه ظهر وعصر مثلاً فصلى المغرب ناسياً لهما ثم تذكرهما بعد المغرب فلا يعيدهما، وإن كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له أن يقدم العشاء، فحملك كلام المجتبى على ما يوجب الخطأ وهو الخطأ اهـ. قلت: ولا يخفى عليك أن هذا الجواب وإن كان صحيحاً في نفسه لكنه بعيد من الأفهام وكثرة التعنيف لا تروجه عند من له أدنى إلمام، وقد سلم في النهر ما فهمه المؤلف المحقق لكنه قال: الأولى أن يحكم بضعفه وأن من حكي الاتفاق لم يلتفت إليه لشذوذه قوله: **(فشمل النوعين)** أي نوعي الترتيب وهما بين الفائتة والوقتية بين الفوائت نفسها.

....

الكل كمرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استند إليه بحكمه، ولهذا لو أعادها بلا ترتيب جازت عندهما أيضاً، وهذا لأن المانع من الجواز قلتها وقد زالت فيزول المنع. وفي العناية: لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها فكيف يكون معلولاً لها لأنها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وإنما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لأنه لم يكن ثابتاً لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كتعجيل الزكاة إلى الفقير يتوقف كونها فرضاً على تمام الحول والنصاب نام، فإن تم على نمائه كان فرضاً وإلا نفل. وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضاً على عدم إعادتها قبل الفجر فإن أعادها كانت نفلاً. والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فإن شهدها كانت نفلاً. وصحة صلاة المعذور إذا انقطع العذر فيها على عوده في الوقت الثاني فإن لم يعد فسدت وإلا صحت. وكون الزائد على العادة حيضاً على عدم مجاوزة العشرة فإن جاوزت فاستحاضة وإلا حيض. وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما إذا انقطع دمها دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود فإن عادت ففاسدة وإلا فصحيحة.

ثم اعلم أن المذكور في الهداية وشروحها كالنهاية والعناية وغاية البيان، وكذا في الكافي والتبيين وأكثر الكتب أن انقلاب الكل جائزاً موقوف على أداء ست صلوات. وعبارة الهداية: ثم العصر تفسد فساداً موقوفاً حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزاً. والصواب أن يقال: حتى لو صلى خمس صلوات وخرج وقت الخامسة من غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزاً لأن الكثرة المسقطة بصيرورة الفوائت ستاً فإذا صلى خمساً وخرج وقت الخامسة صارت الصلوات ستاً بالفائتة المتروكة أولاً، وعلى ما صوره يقتضي أن تصير

قوله: **(وقد ذكره في فتح القدير بحثاً)** وعبارته: فإن قلت إنما ذكر من رأيت أنه إذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المتروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها، فالجواب أنه يجب كون هذا منهم اتفاقياً لأن الظاهر أنه يؤدي السادسة في وقتها لا بعد خروجه فأقيم أداؤها مقام دخول وقتها لما سنذكره اهـ. وما سيذكره هو قوله بعد نحو ورقتين: ولا يخفى على متأمل أن هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتروكة لأن الكثرة ثبتت حينئذ وهي المسقطة من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب اهـ. قال في النهر: وأنت خبير بأن الأولى أن يقال بخروج وقت خامستها التي هي سادسة المتروكة لأن دخول وقت السادسة غير شرط، ألا ترى أنه لو ترك فجر يوم وأدى باقي صلاته انقلبت صحيحة بعد طلوع الشمس قوله: **(منقولاً في المجتبي)** نقله في النهر عن معراج الدراية أيضاً حيث قال: اعلم أن الشرط لتصحيح الخمس صيرورة الفوائت ستاً بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لا أداء السادسة لا محالة إلا أنهم ذكروا أداء السادسة التي هي سابعة الفوائت لتصير الفوائت ستاً بيقين لا أنه

....

الصلوات سبعاً وليس بصحيح. وقد ذكره في فتح القدير بحثاً ثم أطلعني الله عليه بفضله منقولاً في المجتبى وعبارته: ثم اعلم أن فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة، فإن كثرت وصارت الفواسد مع الفائتة ستاً ظهر صحتها وإلا فلا اهـ. ولقد أحسن رحمه الله وأجاد هنا كما هو دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا، فقول صاحب المبسوط أن الواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة غير صحيح لأن المصحح للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت. وأطلق المصنف التوقف فشمل ما إذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليلهم أيضاً يرشد إليه فما في شرح المجمع المصنف معزياً إلى المحيط أن عدم وجوب الإعادة عنده إذا لم يعلم من فاتته الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته بدونه، أما إذا علم فعليه إعادة الكل اتفاقاً لأن العبد مكلف بما عنده ضعيف. وعلله في فتح القدير بأن التعليل المذكور يقطع بإطلاق الجواب ظن عدم الوجوب أولاً وقيد بفساد الفرضية لأنه لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد يبطل لأن التحريمة عقدت للفرض فإذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة أصلاً، ولهما أنها عقدت لأصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل. كذا في الهداية، وفائدته تظهر في انتقاض الطهارة بالقهقهة. كذا في الغاية. وأطلق في التذكر ولم يقيده بالعلم لما في الولوالجية: رجل دخل في صلاة الظهر ثم شك

شرط ألبتة ثم قال: كان ينبغي أنه لو أدى الخامسة ثم قضى المتروكة قبل خروج وقتها أن لا تفسد المؤداة بل تصح لوقوعها غير جائزة، وبها تصير الفوائت ستاً، وأجاب بمنع كونها فائتة ما بقي الوقت إذ احتمال الأداء على وجه الصحة قائم اهـ. وفي إمداد الفتاح: ما ذكر في عامة الكتب ليس المراد منه إلا تأكيد خروج وقت الخامسة من المؤديات لا اشتراط أداء السادسة بل ولا دخول وقتها لأنه لا يلزم من خروج الوقت دخول غيره ثم قال: ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتتارخانية والسغناقي وقاضيخان ثم قال: فهذه نصوص تطابق بحث المحقق الكمال بن الهمام، وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى «الصواب أن يقال الخ» إذ ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمه على قول صاحب المبسوط أن المصححة للخمس هي السادسة بأنه غير صحيح ليس كما ينبغي، نعم لو قال هي مظهرة فلما كانت مظهرة للصحة أضيفت إليها لكان حسناً كما قد علمته ولله تعالى الحمد اهـ.

قوله: **(وتعليلهم أيضاً يرشد إليه)** أي تعليلهم السابق لأبي حنيفة رحمه الله يرشد إلى أن فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن تصير الفوائت كثيرة، وأنه لا تتوقف الصحة إذا صارت كثيرة على ما إذا كان ظاناً عدم وجوب الترتيب عنده قوله: **(وعلله في فتح القدير)** أي علل الضعف لكن في الفتح لم يصرح بأنه ضعيف بل يفهم منه ذلك فإنه قال: ولا يخفى على متأمل أن هذا التعليل المذكور يوجب أنه لا تتوقف الصحة على ما إذا كان ظاناً عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما إذا

....

في صلاة الفجر أنه صلاها أم لا، فلما فرغ من صلاته تيقن أنه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر لأنه لما تحقق ظنه صار كأنه في الابتداء متيقن كالمسافر إذا تيمم وصلى ثم رأى في صلاته سراباً فمضى على صلاته ثم ظهر بعد فراغه من الصلاة أنه كان ماء يتوضأ ويعيد الصلاة كذا ههنا اهـ. وفي المحيط: رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهراً قيل لا تجزئه الصلوات الأربعة في اليوم الأول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت، ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب، وهكذا يجري فمن كل عشرة صلوات ستة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة. وكذا لو صلى الفجر شهراً ولم يصل سائر الصلوات يجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا يجزئه غيرها. وقيل: إنه يجزئه الصلوات الأربعة في كل يوم إلا في اليوم الأول ويجزئه كل فجر إلا الفجر في اليوم الثاني لأنه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم يجزه لقلة الفوائت، وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اهـ. واقتصر على القول الأول في التجنيس وقال: إنه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في إسقاط الترتيب، وقد أجاب الإمام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اهـ. فالمفتى به هو القول الثاني كما لا يخفى. وقوله «ولو وتراً» بيان لقول أبي حنيفة لأن عنده الوتر فرض عملي فوجب الترتيب بينه و بين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذاكراً للوتر فسد فجره عنده موقوفاً كما تقدم، وعندهما لا يفسد لأن الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو تذكر فائتة في تطوعه لم يفسد تطوعه لأنه عرف واجباً في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره.

تتمة: ترك الصلاة عمداً كسلاً يضرب ويحبس حتى يصليها ولا يقتل وإذا جحد واستخف وجوبها يقتل. وَفي الكافي: ومن قضى الفوائت ينوي أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطاً ولو لم يقل الأول والآخر وقال نويت الظهر الفائتة جاز. وفي الخلاصة: غلام احتلم بعدما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء، والمختار أن عليه قضاء العشاء. وإذا استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالإجماع

ظنه فإنه لا يصح كما نقله في المحيط عن مشايخهم فإن التعليل يقطع الخ قوله: **(لا تجزئه الصلوات الأربعة الخ)** الظاهر أن القولين في هذه المسألة والتي بعدها مبنيان على قول الصاحبين من أن الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت قوله: **(إذا مات الرجل وعليه فوائت الخ)** قال العارف في شرحه على هدية ابن العماد: ورأيت بخط والدي رحمه الله تعالى معزياً إلى أحكام الجنائز ما صورته: ثم طريق إسقاط الصلاة الذي يفعله الأئمة في زماننا هو أن السنة إما شمسية وإما قمرية؛ فالسنة الشمسية على ما ذكر في صدر الشريعة في باب الغنين مدة وصول الشمس إلى القبلة التي فارقها في فلك البروج وذلك في ثلثمائة وخمس وستين يوماً وربع يوم، والسنة القمرية اثنا عشر شهراً قمرياً ومدتها ثلثمائة

....

وهي واقعة محمد بن الحسن سألها أبا حنيفة فأجابه بما ذكرنا فأعاد العشاء. إذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي أن يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد. إذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بأن يعطى كفارة صلاته يعطى لكل صلاة نصف صاع من بر، وللوتر نصف صاع، ولصوم يوم نصف صاع وإنما يعطى من ثلث ماله، وإن لم يترك مالاً تستقرض ورثته نصف صاع ويدفع إلى المسكين ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا، ولو قضاها ورثته بأمره لا يجوز وفي الحج يجوز اهـ. وفي الظهيرية اتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله، واختلفوا هل يقوم الإطعام مقام الصلاة؛ قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سملة: يقوم. وقال البلخي: لا يقوم. ولا رواية في سجدة التلاوة أنه يجب أولاً. ولو أعطى فقيراً واحداً جملة جاز بخلاف كفارة اليمين، ولو أعطى عن

وأربعة وخمسون يوماً وثلث يوم وثلث عشر يوم، فبقي أن تحسب فدية الصلاة بالنسبة الشمسية أخذاً بالاحتياط من غير اعتبار ربع اليوم، ومعلوم أن فدية كل فرض من الحنطة خمسمائة درهم وعشرون درهماً وللوتر كذلك، فتكون فدية صلاة كل يوم وليلة من الحنطة ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهماً، وفدية كل سنة شمسية مائة واثنان وأربعون كيلاً بكيل قسطنطينية وسبع أوقية، فحينئذ يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غني لقوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ [التوبة: ٦٠] الآية ولا عبد ولا صبي ولا مجنون لأن هبتهم لا تصح، ثم يحسب سن الميت فيطرح منه اثنتا عشرة سنة لمدة بلوغه إن كان الميت ذكراً، وتسع سنين إن كانت أنثى، لأن أقل مدة بلوغ الرجل اثنتا عشرة سنة، ومدة بلوغ المرأة تسع سنين. ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوباً إن أوصى واستحباباً إن لم يوص، أربعة آلاف درهم واثنين وسبعين درهماً أو شيئاً قيمته ذلك، أو يأخذ الأجنبي من مال نفسه تبرعاً مقدار ما ذكر. فيدور المسقط بنفسه ـ وارثاً كان أو غير وارث ـ أو يوكل غيره فيقول المسقط أو وكيله لواحد من الفقراء هكذا فلان بن فلان ويذكر اسمه واسم أبيه فاتته صلوات سنة هذه فديتها من ماله نملكك إياها ويعلم أن المال المدفوع إليه صار ملكاً له، ثم يقول الفقير هكذا وأنا قبلتها وتملكتها منك فيدفع المعطي ويسلم إليه فيقبض المعطي فحينئذ تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا إلى أن تتم العشرة، فحينئذ تصير فدية عشر سنين مؤداة في دور واحد، ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم وثم إلى أن تتم فدية فوائته بحسب الحساب، فإذا تمت فدية فوائته من الصلاة يقول المعطي لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ملكك سائر ما وجب عليه من ماله إن كان الميت ذكراً، وإن كان أنثى يقول فلانة ملكتك جميع ما وجب عليها في مالها. ويفعل مع كل فقير كذلك فيعترفون كلهم بالقبول ثم يهبونه المال فيأخذه صاحبه وارثاً كان أو غير وارث ثم يتصدق على الفقراء العشرة ما شاء من الدراهم، ولا يجب تقسيم المال المذكور جميعاً على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله تعالى أعلم اهـ. قوله: (تسعة أمناء) جمع من وهو رطلان، والصاع ثمانية أرطال فالمن ربع الصاع.

باب سجود السهو

خمس صلوات تسعة أمناء فقيراً ومناً فقيراً آخر قال أبو بكر الإسكاف: يجوز ذلك كله. وقال أبو القاسم: وهو اختيار الفقيه أبي الليث يجوز عن أربع صلوات دون الخامسة لأنه متفرق، ولا يجوز أن يعطى كل مسكين أقل من نصف صاع في كفارة اليمين فكذلك هذا. فالحاصل أن كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين في حق أنه لا يشترط فيها العدد وتوافقها من حيث إنه لو أدى أقل من نصف صاع إلى فقير واحد لا يجوز اهـ. والله أعلم.

باب سجود السهو

لما فرغ من ذكر الأداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابر النقصان يقع فيهما. كذا في العناية. والأولى أن يقال: لما فرغ من ذكر الصلاة نفلهاوفرضها أداء وقضاء شرع فيما يكون جابراً لنقصان يقع فيها فإن سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض. وهذه الإضافة من باب إضافة الحكم إلى السبب وهي الأصل في الإضافات لأن الإضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب. وذكر في التحرير أنه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة. وفرق بينهما في السراج الوهاج بأن النسيان عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره، والسهو قد يكون عما كان الإنسان عالماً به وعما لا يكون عالماً به. وظاهر كلام الجم الغفير أنه لا يجب السجود في العمد وإنما تجب الإعادة إذا ترك واجباً عمداً جبراً لنقصانه. وذكر الولوالجي في فتاواه أن الواجب إذا تركه عمداً لا ينجبر بسجدتي السهو لأنهما عرفتا جابرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلهما مثلاً لهذا الفائت لا فوقه، لأن الشيء لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عامداً فوق النقصان المتمكن بتركه ساهياً، وهذا الجابر إذا كان مثلاً للفائت سهواً كان أدون من الفائت عمداً والشيء لا يجبر بما هو دونه اهـ. وحاصله أن الملاءمة بين السبب والمسبب شرط والعمد جناية محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سبباً لها، وهذا بإطلاقه يفيد أنه لا فرق بين واجب وواجب. فما في المجتبى من أنه لا سجود في

باب سجود السهو

قوله: (ولا يختص بالفرائض) قال في النهر أقوال: قد مر عن صدر الشريعة أن الأداء يقال على النفل أيضاً وقد أفصح عن ذلك في الدراية فقال: لما ذكر الفرائض أتبعها النوافل لأنها من الأداء

يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وإن تكرر وبسهو إمامه لا

تركه عمداً إلا في مسألتين ذكره فخر الإسلام البديعي إذا ترك القعدة الأولى عمداً أو شك في بعض أفعال صلاته فتفكر عمداً حتى شغله ذلك عن ركن قلت له: كيف يجب سجود السهو بالعمد؟ قال: ذلك سجود العذر لا سجود السهو اهـ. وما في الينابيع عن الناطفي: لا يجب سجود السهو في العمد إلا في موضعين: الأول تأخير إحدى سجدتي الركعة الأولى إلى آخر الصلاة، والثاني ترك القعدة الأولى اهـ. فتحصل أنها ثلاثة مواضع مشكل. ولعلهم نظروا إلى أن هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يجبرها سجود السهو حالة العمد، أما القعدة الأولى فللاختلاف في وجوبها بل قد أطلق أكثر مشايخنا عليها اسم السنة كما قدمناه، وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب.

قوله (**يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وإن تكرر**) بيان لأحكام: الأول وجوب سجدتي السهو وهو ظاهر الرواية لأنه شرع لرفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب. وذكر القدوري أنه سنة كذا في المحيط. وصحح في الهداية وغيرها الوجوب لأنها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج، ويشهد له من السنة ما ورد في الأحاديث الصحيحة من الأمر بالسجود. والأصل في الأمر أن يكون للوجوب ومواظبة النبي ﷺ وأصحابه على ذلك. وفي معراج الدراية: إنما جبر النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجود لأن الأصل أن الجبر من جنس الكسر وللمال مدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلاة فيجبر النقصان بالسجدة اهـ.

قوله: (فتحصل أنها ثلاثة مواضع) زاد في النهر عن ألغاز ابن الشحنة رابعة وهي ما إذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في القعدة الأولى. قال الرملي: وذكر في الجواهر عن الزاهدي في كتابه بغية المنية، وكذا لو ترك قراءة الفاتحة فتكون خمساً قوله: **(مشكل)** خبر ما في قوله **(فما في المجتبى الخ)** قوله: **(ولعلهم نظروا الخ)** قال في النهر: فيه مالا يخفي ا هـ. أي لأن هذا الجواب لا يدفع أصل الإشكال كما قاله الشيخ إسماعيل، ولأنه لو كان نظرهم إلى ذلك لكان ينبغي أن يكون الحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الأولى وفيما لو ترك الطمأنينة في الركوع والسجود، فإن الأول سنة عند الإسنروشي، وكذا الثاني عند الجرجاني كما في غاية البيان في باب صفة الصلاة. هذا وفي الشرنبلالية قوله إذ في العمد يأثم ولا يجب سجدة أقول: أشار به إلى ضعف القول بأنه يجب السهو بترك بعض الواجبات عمداً كما نقله المقدسي عن الولوالجية ا هـ. ورأيت في فتاوي العلامة قاسم ما صورته: وأما قول الناطفي في العمد وقول البديع أن هذا سجود العذر فمما لم نعلم له أصلاً في الرواية ولا وجهاً في الدراية، ويخالفه قوله في المحيط «ولا يجب بتركه أو بتغييره عمداً لأن السجدة شرعت جابرة نظراً للمعذور لا للمتعمد» ولما اتفقوا عليه من أن سبب وجوبه ترك الواجب الأصلي أو تغييره ساهياً هذا هو الذي يعتمد للفتوى والعمل ا هـ. قوله:

....

وظاهر كلامهم أنه إذا لم يسجد فإنه يأثم بترك الواجب ولترك سجود السهو. ثم اعلم أن الوجوب مقيد بما إذا كان الوقت صالحاً حتى إن من عليه السهو في صلاة الصبح إذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الأول سقط عنه السجود، وكذا إذا سها في قضاء الفائتة فلم يسجد حتى احمرت، وكذا في الجمعة إذا خرج وقتها، وكل ما يمنع البناء إذا وجد بعد السلام يسقط السهو. الثاني محله المسنون بعد السلام سواء كان السهو بإدخال زيادة في الصلاة أو نقصان منها، وعند الشافعي قبله فيهما، وعند ما لك قبله في النقصان وبعده في الزيادة، وألزمه أبو يوسف فيما إذا كان عنهما فتحير وقد صح عنه ﷺ أنه سجد قبل السلام وصح أنه سجد بعده فتعارضت روايتا فعله فرجعنا إلى قوله المروي في سنن أبي داود أنه عليه الصلاة والسلام قال «لكل سهو سجدتان بعد السلام». وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديث قال فيه «إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين» فهذا تشريع عام قولي بعد السلام عن سهو الشك والتحري ولا قائل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص، وهذا الخلاف في الأولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيده لأنه لو أعاد يتكرر وأنه خلاف الإجماع وذلك كان مجتهداً فيه. وروي عن أصحابنا أنه لا يجزئه ويعيده. كذا في المحيط. وفي غاية البيان: إن الجواز ظاهر الرواية. وفي التجنيس: لو كان الإمام يرى سجدتي السهو وقبل السلام والمأموم بعد السلام؛ قال بعضهم: يتابع الإمام لأن حرمة الصلاة باقية فيترك رأيه برأي الإمام تحقيقاً للمتابعة. وقال بعضهم: لا يتابع ولو تابعه لا إعادة عليه اهـ. وكأن القول الأول مبني على ظاهر الرواية، والثاني على غيرها كما لا يخفى. وذكر الفقيه أبو الليث في الخزانة أنه قبل السلام مكروه والظاهر أنها كراهة تنزيه. وعلل في الهداية لكونه بعد السلام أن سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى

(وظاهر كلامهم الخ) قال في النهر: فيه نظر بل إنما يأثم لترك الجابر فقط إذ لا إثم على الساهي، نعم هو في صورة العمد ظاهر وينبغي أن يرتفع هذا الإثم بإعادتها قوله: **(وكذا إذا سها في قضاء الفائتة الخ)** أي في قضائها في وقت العصر، وتقييده بالفائتة مخرج لما إذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى احمرت فمقتضاه أنه يسجد وهو مخالف لما في القنية مت برمز مجد الأئمة التركماني: صلى العصر وعليه سهو فاصفرت الشمس لا يسجد للسهو اهـ. لكن هذا مشكل فالظاهر حمل العصر في كلام القنية على القضاء كما هنا لأن وقت الاحمرار ليس وقتاً له بخلاف الوقتية فإنه يصح إنشاؤها فيه، فإيقاع السجود فيه يصح بالأولى نأمل قوله: **(فتعارضت روايتا فعله الخ)** أقول: دعوى التعارض إنما تظهر على رواية غير ظاهر الرواية من أنه لا يجزئه قبل السلام كما يأتي وإلا فعلى الرواية الظاهرة لا تعارض إذ يحمل أحد الفعلين على بيان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية. هذا ما ظهر لي، ثم رأيت المحقق ابن الهمام صرح به في الفتح فللّه تعالى الحمد قوله: **(وهذا الخلاف في الأولوية)** على هذا فقول المتن «بعد السلام» ليس متعلقاً بـ«يجب» كما في النهر قوله: **(ولكون)**

....

لوسها عن السلام ينجبر به. وصور في غاية البيان السهو عن السلام بأن قام إلى الخامسة مثلاً ساهياً يلزمه سجود السهو لتأخير السلام. وصوره الأسبيجابي وصاحب التجنيس بما إذا بقي قاعداً على ظن أنه سلم ثم تبين أنه لم يسلم فإنه يسلم ويسجد للسهو ولكن سجود السهو لا يتكرر لو شك في السهو فإنه يتحرى ولا يسجد لهذا السهو. وحكى أن محمد بن الحسن قال للكسائي ابن خالته: لم لا تشتغل بالفقه؟ فقال: من أحكم علماً فذلك يهديه إلى سائر العلوم. فقال محمد رحمه الله: أنا ألقي عليك شيئاً من مسائل الفقه فتخرج جوابه من النحو فقال: هات. قال: فما تقول فيمن سها في سجود السهو فتفكر ساعة فقال: لا سجود عليه. فقال: من أي باب من النحو خرجت هذا الجواب؟ فقال: من باب أن المصغر لا يصغر، فتحير من فطنته.

وأطلق المصنف في السلام فانصرف إلى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث، وصححه في الظهيرية والهداية، وذكر في التجنيس أنه المختار، وعلل علي البزدوي فقال: لم يجن ملك الشمال حتى تترك السلام عليه. وعزاه في البدائع إلى عامتهم، واختار فخر الإسلام أنه يسجد بعد التسليمة الأولى ويكون تلقاء وجهه لا ينحرف. وذكر في المحيط أنه الأصوب لأن الأول للتحليل والثاني للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثاني إلى الأول عبثاً. واختاره المصنف في الكافي وقال: إن عليه الجمهور وإليه أشار في الأصل وهو الصواب، فقد تعارض النقل عن الجمهور. وهناك قولان آخران: أحدهما أنه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى. ثانيهما لو سلم التسليمتين سقط عنه سجود السهو لأنه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف التصحيح فيها. والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبي أنه يسلم عن يمينه فقط لأن السلام عن اليمين معهود

متعلق بقوله الآتي «يتحرى» فهو علة مقدمة على المعلول قوله: **(وأطلق المصنف)** أي في قوله «يجب بعد السلام» والمراد هنا بيان تحقيق المراد بالسلام، وكيفيته بعد بيان أن محله بعد السلام لا قبله فقط أو قبله تارة وبعده أخرى قوله: **(أحدهما أنه يسلم عن يمينه فقط)** ظاهره بل صريحه أنه قول ثالث خارج عن القولين السابقين، وأن القول الثاني منهما كون التسليمة الواحدة تلقاء وجهه وهذا القول يخالفه بكون التسليمة عن يمينه. وفي شرح المنية ما يخالفه فإنه قال: ثم قيل يسلم تسليمة واحدة ويسجد للسهو، وهو قول الجمهور منهم شيخ الإسلام وفخر الإسلام. وقال في الكافي: إنه الصواب وعليه الجمهور وإليه أشار في الأصل ا هـ. إلا أن مختار فخر الإسلام كونها تلقاء وجهه من غير انحراف الخ.

ا هـ. فأفاد أن القائلين بأنها تسليمة واحدة قائلون بأنها عن اليمين إلا فخر الإسلام فإنه يقول بأنها تلقاء وجهه، وبه صرح في شرح المنية لابن أميرحاج، وكذا في فتح القدير والعناية والمعراج. والحاصل أن ما صححه في المجتبي هو بعينه ما تقدم أنه قول الجمهور وأنه الأصوب والصواب،

....

وبه يحصل التحليل فلا حاجة إلى غيره. الثالث فيما يفعله بين السجدتين فذكر أنه التشهد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المجتبي ولما في الحاوي القدسي أن كل قعدة في الصلاة غير الأخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثاً للعلم به وكل منهما مسنون كما في المحيط وغيره. وأشار بالتشهد والسلام إلى أن التشهد والسلام في القعود الأخير قد ارتفعا بالسجود، وإنما لم يرفع السجود القعود لأنه أقوى من السجود لفرضيته ولذا قال في التجنيس: ولو سجدهما ولم يقعد لم تفسد صلاته لأن القعود ليس بركن. واتفقوا على أنه في السجدة الصلبية لو تذكرها بعد قعوده فسجدها فإن القعود قد ارتفض فيقعد للفرض لأن السجدة الصلبية أقوى من القعدة، وفيما إذا تذكر سجدة تلاوة فسجدها روايتان أصحهما أنها كالصلبية لأنها أثر القراءة وهي ركن فأخذت حكمها. وعليه تفريع ما في عمدة الفتاوى: إذا سلم الإمام وتفرق القوم ثم تذكر في مكانه أن عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد، فإن لم يقعد فسدت صلاة الإمام وصلاة القوم تامة لأن ارتفاض القعدة في حق الإمام ثبت بعد انقطاع المتابعة اهـ. ولم يذكر حكم الصلاة على رسول الله ﷺ في القعدتين والأدعية للاختلاف، فصحح في البدائع والهداية أنه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهو لأن الدعاء موضعه آخر الصلاة ونسبة الأول إلى عامة المشايخ بما وراء النهر. وقال فخر الإسلام: إنه اختيار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا. واختار الطحاوي أنه يأتي بهما فيهما، وذكر قاضيخان وظهير الدين أنه الأحوط وجزم بهه في منية المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء. وقيل: إنه يأتي بهما في الأول فقط وصححه الشارح معزياً إلى المفيد لأنها للختم. الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الأصلية سهواً وهو المراد بقوله «بترك واجب» لا كل واجب بدليل ما سنذكره من أنه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجباً وهو أجمع ما قيل فيه، وصححه في الهداية وأكثر

وبهذا اندفع ما أورده بعضهم على ما اعتمده المؤلف من أن تصحيح المجتبي لا يقاوم تصحيح أولئك الجماعة قوله: **(ثانيهما الخ)** استظهر في النهر أن هذا ليس قولاً آخر بل هو مفرع على القول بالتسليمة الواحدة قلت: وكلام ابن أميرحاج في شرح المنية كالصريح في ذلك.

قوله: **(ليس بركن)** أي بل هو واجب كما في النهر عن الفتح وفيه نظر، ولذا قال الرملي: أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصلبية لأنها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لأصليته تأمل اهـ. وقد مر في واجبات الصلاة أن القعود الأخير فرض بإجماع العلماء وإنما اختلفوا في ركنيته فقال بعضهم ركن أصلي والصحيح أنه ليس بأصلي قوله: **(من واجبات الصلاة الأصلية)** يرد عليه ما سيأتي عن الخلاصة من أنه لو أخر التلاوية عن موضعها عليه السهو، وأماما يذكره المؤلف عن التجنيس من أنه لا سهو عليه فسيأتي جزم الخلاصة بأنه لا اعتماد عليه، وقد يجاب بأنها لما كانت أثر

....

الكتب. وما في القدوري من قوله «أو ترك فعلاً مسنوناً» أراد به فعلاً واجباً ثبت وجوبه بالسنة. وقد عدها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر واجباً: الأول قراءة الفاتحة فإن تركها في إحدى الأوليين أو أكثرها وجب عليه السجود، وإن ترك أقلها لا يجب لأن للأكثر حكم الكل. كذا في المحيط. وسواء كان إماماً أو منفرداً. كذا في التجنيس.

وفي المجتبي: إذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وإن تركها في الأخريين لا يجب إن كان في الفرض، وإن كان في النفل أو الوتر وجب عليه لوجوبها في الكل، وقد قدمنا أنه لو تركها في الأوليين لا يقضيها في الأخريين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبينا الفرق. الثاني ضم سورة إلى الفاتحة وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلو لم يقرأ شيئاً مع الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه السجود. كذا ذكره الشارح، وظاهره أنه لو ضم إلى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية فإنه لا سهو عليه لأن للأكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة، بل أولى لأن وجوب الفاتحة آكد للاختلاف بين العلماء في ركنيتها لكن في الظهيرية: لو قرأ الفاتحة وآيتين فخر راكعاً ساهياً ثم تذكر فعاد وأتم ثلاث آيات فعليه سجود السهو، وفي المحيط: ولو ترك السورة فذكرها قبل السجود عاد وقرأها. وكذا لو ترك الفاتحة فذكرها قبل السجود قرأها ويعيد السورة لأنها تقع فرضاً بالقراءة بخلاف لو تذكر القنوت في الركوع فإنه لا يعيد، ومتى عاد في الكل فإنه يعيد ركوعه لارتفاضه. وفي الخلاصة: ويسجد للسهو فيما إذا عاد أو لم يعد إلى القراءة، وقد قدمنا في ذكر الواجبات أنه يجب تقديم الفاتحة على السورة وأنه يجب أن لا يؤخر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم تذكر يبدأ بالفاتحة ثم يقرأ السورة ويسجد للسهو وإن قرأ من السورة حرفاً. كذا في المجتبي. وقيده في فتح القدير بأن يكون مقدار ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة، ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة. كذا في الذخيرة وغيرها. وذكر قاضيخان وجماعة أنها إن قرأها مرتين على الولاء وجب السجود وإن فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهدي للزوم تأخير السورة في الأول لا في الثاني إذ ليس الركوع واجباً بأثر السورة فإنه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في

القراءة أخذت حكمها كما مر في وجه رفعها القعدة كالصلبية قوله: **(وفي المجتبي إذا ترك الخ)** قال في النهر: وهو الأولى ويؤيده ما سيأتي وحكاه في المعراج عن شيخ الإسلام ثم قال: وعند أبي يوسف ومحمد إذا قرأ أكثرها لا يجب ا هـ. والمراد بما سيأتي عبارة الظهيرية الآتية قريباً قوله: **(وظاهره أنه لو ضم الخ)** دفعه في إمداد الفتاح بأن قراءة الفاتحة مع ثلاث آيات قصار واجب بالإجماع ا هـ. فليتأمل. قوله: **(وقيده في فتح القدير الخ)** أيده العلامة ابن أميرحاج في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الأولى الموجبة لسجود السهو بسبب تأخير القيام عن محله مقدرة بمقدار أداء ركن وهذه المسألة نظيرتها.

. . . .

الأخرين لأنهما محل القراءة وهي ليست بواجبة فيهما وقراءة أكثر الفاتحة ثم إعادتها كقراءتها مرتين كما في الظهيرية. ولو ضم السورة إلى الفاتحة في الأخريين لا سهو عليه في الأصح. وفي التجنيس: لو قرأ سورة ثم قرأ في الثانية سورة قبلها ساهياً لا يجب عليه السجود لأن مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لا من واجبات الصلاة فتركها لا يوجب سجود السهو. الثالث تعيين القراءة في الأولين، فلو قرأ في الأخريين أو في إحدى الأوليين وإحدى الأخريين ساهياً لزمه السجود وهو خاص بالفرض، أما في النفل والوتر فلا بد من القراءة في الكل، واختلفوا في قراءته في الأخريين هل هي قضاء عن الأوليين أو أداء؛ فذكر القدوري أنها أداء لأن الفرض هو القراءة في ركعتين غير عين. وقال غيره: إنه قضاء استدلالاً بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وإن لم يكن الإمام قرأ في الشفع الأول، ولو كانت في الأخريين أداء لجاز لأنه يكون اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراءة فلما لم يجز علم أنها قضاء وإن الأخريين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبوق أدرك إمامه في الأخريين ولم يكن قرأ في الأولين. كذا في البدائع. الرابع رعاية الترتيب في فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها في آخر صلاة سجدها وسجد للسهو لترك الترتيب فيه وليس عليه إعادة ما قبلها، وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض إعادته بعد القراءة. وفي المجتبي: وفي تأخير سجدة التلاوة روايتان، وجزم في التنجيس بعدم الوجوب لأن سجدة التلاوة ليس بواجب أصلي في الصلاة. الخامس تعديل الأركان وهو الطمأنينة في الركوع والسجود، وقد اختلف في

قوله: **(وهو خاص بالفرض)** أي تعيين القراءة الأولين **(هل هي قضاء عن الأوليين أو أداء)** قلت: فعلى الأول يسجد للسهو لا الثاني فتأمل. كذا في شرح المقدسي. ومثله في شرح المنية لابن أميرحاج عند ذكر واجبات الصلاة قوله: **(وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود)** أي سجود السهو، ومقتضاه أن الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به في الدرر في واجبات الصلاة، وينافيه قوله «لكن لا يعتد بالركوع الخ» فإنه يقتضي أن الترتيب بينهما فرض وأن سجود السهو لزيادة الركوع ولو كان واجباً لصح الركوع المتأخر عن القراءة كما صحت السجدة التي تذكرها آخر الصلاة، وصح ما قبلها سوى القعدة قوله: **(وجزم في التجنيس بعدم الوجوب)** قال في النهر: هذا ضعيف ففي الخلاصة لو أخر سجدة التلاوة عن موضعها أو الصلبية كان عليه السهو. وذكر في التحفة أنه لو أخر واجباً أصلياً أو تركه ساهياً يجب عليه السهو، أما إذا أخر التلاوة أو سلم ساهياً لا سهو عليه، وما ذكر في التحفة سهو لا اعتماد عليه والأول أصح ا هـ. أقول: قوله «والأول أصح» لم أره في الخلاصة مع أنه لا يناسب ما قبله، نعم هو من كلام الولوالجية وعبارته: المصلي إذ تلا آية سجدة ونسي أن يسجد لها ثم ذكرها وسجد وجب عليه سجود السهو لأنه ترك الوصل وهو واجب، وقيل لا سهو عليه والأول أصح انتهت. ويشير قول النهر «هذا ضعيف» وقول الولوالجي «والأول أصح» إلى أن قول الخلاصة سهو ليس على ظاهره وكأن التسهية في الجزم به

....

وجوب السجود بتركه بناء على أنه واجب أو سنة، والمذهب الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهياً، وصححه في البدائع.

قال في التجنيس: وهذا التفريع على قول أبي حنيفة ومحمد لأن تعديل الأركان فرض عند أبي يوسف. السادس القعود الأول وكذا كل قعدة ليست أخيرة سواء كان في الفرض أو في النفل فإنه يلزمه سجود السهو بتركها ساهياً. السابع التشهد فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلاً في ظاهر الرواية لأنه ذكر واحد منظوم فترك بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الأولى أو الثانية، ولهذا قال في الظهيرية: لو ترك قراءة التشهد ساهياً في القعدة الأولى أو الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو، وعن أبي يوسف لا يلزمه قالوا: إن كان المصلي إماماً يأخذ بقول أبي يوسف، وإن لم يكن إماماً يأخذ بقول محمد. وفي فتح القدير: ثم قد لا يتحقق ترك التشهد على وجه يوجب السجود إلا في الأول، أما في التشهد الثاني فإنه لو تذكره بعد السلام يقرأ ثم يسلم ثم يسجد فإن تذكره بعد شيء يقطع البناء لم يتصور إيجاب السجود، ومن فروع هذا أنه لو اشتغل بعد السلام والتذكر به فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لأن بعوده إلى قراءة التشهد ارتفض قعوده، فإذا سلم قبل إتمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد، وعند محمد تجوز صلاته لأن قعوده ما ارتفض أصلاً لأن محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة إلى رفضها وعليه الفتوى ا هـ. وظاهره أنه لو تذكره بعد السلام ولم يقرأ لا يسجد للسهو وبتركه لأنه لما تذكره وأمكنه فعله ولم يفعله صار كأنه تركه عمداً فلا يلزمه السجود وإنما يكون مسيئاً، وَلو وجب عليه السجود لتحقق وجوبه بتركه. وعلى هذا تصير كلية أن من ترك واجباً سهواً وأمكنه فعله بعد تذكره فلم يفعله لا سجود عليه كمن تركه عمداً وفي الهداية: ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الأولى والثانية

تأمل قوله: **(الخامس تعديل الأركان الخ)** أقول: قال في الضياء المعنوي شرح مقدمة الغزنوي: إن في ترك الطمأنينة لا يجب سجود السهو لأنها واجبة للغير لأنها شرعت مكملة لفرض، وهذا دليل السنة فشابهت السنة من هذا الوجه وإن كانت واجبة وبترك السنة لا يجب سجود السهو نص على ذلك في عمدة المصلي ا هـ. تأمل. لكن قدم المؤلف في واجبات الصلاة التصريح بلزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والمحيط، وكذا في الرفع من الركوع والسجود قوله: **(يأخذ بقول أبي يوسف)** لعل وجهه أنه إذا تذكر بعد السلام يكون قد تفرق بعض الجماعة أو يحصل لهم اشتباه فالأسهل الأخذ بقول أبي يوسف بخلاف ما إذا لم يكن إماماً تأمل قوله: **(وظاهره أنه لو تذكره الخ)** قال في النهر: فيه نظر وذلك أن تركه إنما يتحقق إذا أتى بما يمنع البناء وفي هذه الحالة يمتنع السجود عن كل واجب ترك لا أن امتناعه لتركه. إياه عمداً والكلية ممنوعة، ألا ترى أنه لو تذكر في ركوعه أنه ترك الفاتحة فلم يعد مع إمكانه وجب عليه السجود ا هـ. أقول: قد يجاب عن المنع بأن المراد إمكانه على وجه لا يؤدي إلى ترك

....

والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح، واعترض عليه بالقعدة الأخيرة فإنها فرض لا واجب. فأجاب في المعراج بأن المراد غيرها إذا لتخصيص شائع بقرينة ذكره لها سابقاً أنها فرض، وما أجاب به في غاية البيان من حمل الترك فيها على تأخيرها فاسد لأنه أراد حقيقة الترك في غيرها، فلو أراد التأخير فيها لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وكذا لو أراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك. كذا في الغاية. ورده في الكافي بأن الممنوع اجتماعهما مرادين بلفظ واحد وهو لم يتعرض للإرادة بل قال: يحتمل هذا وذاك ولا فساد كاحتمال القرء الحيض والطهر كما في المجتبي وغيره. وما في النهاية من أن الأوجه فيه أن يحمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الأخيرة ليس بأوجه لأنها رواية ضعيفة جداً لأنهم نقلوا الإجماع على فرضيتها كما قدمناه، والظاهر أنه سهو وقع من صاحب الهداية. الثامن لفظ السلام ولا يتصور إيجاب السجود بتركه لأنه بعد القعود الأخير إذا لم يأت بمنافٍ فإنه يسلم، وإن أتى بمنافٍ فلا سجود ولهذا قال في التجنيس: والسهو عن السلام يوجب سجوداً السهو والسهو عنه أن يطيل القعدة يقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لأنه أخر واجباً أو ركناً على اختلاف الأصلين ا هـ.

وإنما يتصور إيجابه بتأخيره كما قدمناه وذكرنا في باب صفة الصلاة أن الواجب منه التسليمة الأولى وهي «السلام» دون «عليكم ورحمة الله». وفي البدائع: إنه لم سلم عن يساره أولاً لا سهو عليه لأنه ترك السنة. وفي الظهيرية: وإذا سلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليمة الأخرى فما دام في المسجد يأتي بالأخرى وإن استدبر القبلة، وعامة المشايخ على أنه لا يأتي متى استدبر القبلة ا هـ. التاسع قنوت الوتر وقدمنا أنه لا يختص بدعاء وأنه لا يعود إليه لو ركع على الصحيح كما في المجتبي وغيره، فحينئذ يتحقق تركه بالركوع وأنه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه إنما هو قوله فقط. وفي فتح القدير: ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فتذكر بعد ما ركع قام وقرأ وأعاد القنوت والركوع لأنه رجع إلى محله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو السجود أو القعود فإنه ينحط لها ثم يعود إلى ما كان فيه فيعيده استحباباً ا هـ. ومما ألحق به تكبيره وجزم الشارح بوجوب السجود بتركها. وذكر في الظهيرية أنه لو ترك تكبيرة القنوت فإنه لا رواية لهذا، وقيل يجب سجود السهو اعتباراً بتكبيرات العيد، وقيل لا يجب ا هـ. وينبغي ترجيح عدم الوجوب لأنه الأصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فإن دليل الوجوب المواظبة مع قوله تعالى ﴿ويذكروا اسم الله في أيام

واجب آخر، وهنا وإن أمكنه العود إلى قراءة الفاتحة يلزمه تأخير الركوع تأمل.

....

معلومات﴾ [الحج: ٢٨] العاشر تكبيرات العيدين. قال في البدائع: إذا تركها أو نقص منها أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فإنه يجب عليه السجود، وذكر في كشف الأسرار أن الإمام إذا سها عن التكبيرات حتى ركع فإنه يعود إلى القيام لأنه قادر على حقيقة الأداء فلا يعمل بشبهه بخلاف المسبوق إذا أدرك الإمام في الركوع فإنه يأتي بالتكبيرات في الركوع لأنه عجز عن حقيقته فيعمل بشبهه ا هـ. ومما ألحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العيد فإنه يجب سجود السهو بتركها لأنها واجبة تبعاً لتكبيرات العيد بخلاف تكبيرة الركوع الأول لأنها ليست ملحقة بها. ذكره الشارح وصاحب المجتبى. وفي البدائع: ولو نسي التكبير في أيام التشريق لا سهو عليه لأنه لم يترك واجباً من واجبات الصلاة. الحادي عشر والثاني عشر الجهر الإمام فيما يجهر فيه والمخافتة مطلقاً فيما يخافت فيه، واختلفت الرواية في المقدار والأصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين لأن اليسير من الجهر والإخفاء لا يمكن الاحتراز عنه، وعن الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كثير غير أن ذلك عنده آية واحدة، وعندهما ثلاث آيات. وهذا في حق الإمام دون المنفرد لأن الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة. كذا في الهداية.

وذكر قاضيخان في فتاواه أن ظاهر الرواية وجوب السجود على الإمام إذا جهر فيما يخافت أو خافت فيما يجهر قل ذلك أو كثر، وكذا في الظهيرية والذخيرة، زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الأئمة الحلواني لا على رواية النوادر. وفي الظهيرية: وروى أبو سليمان أن المنفرد إذا ظن إنه إمام فجهر كما يجهر الإمام يلزمه سجود السهو ا هـ. وهو مبني على وجوب المخافتة عليه وهو رواية الأصل وهو الصحيح كما في البدائع. وفي العناية: إن

قوله: **(والمخافتة مطلقاً)** أي على الإمام والمنفرد، وهذا بناء على ما يأتي عن البدائع وإلا فالذي في الهداية وغيرها تخصيصه بالإمام وهو المفهوم مما يأتي عن قاضيخان والولوالجي وفي شرح الشيخ إسماعيل عن الكافي. وهذا في الإمام، فإن كان منفرداً لا يجب سجود السهو، أما في الجهرية فهو مخير فلا يتمكن النقصان جهر أو خافت، وأما في السرية فجهر المنفرد يكون بقدر إسماعه نفسه وهو غير منهي عنه فلذا لا يلزمه سجود السهو ا هـ. وفي شرح الزيلعي ومنح الغفار والشرنبلالية: والمنفرد لا يجب عليه السجود بالجهر والإخفاء لأنهما من خصائص الجماعة وسنذكر مثله عن التتارخانية قوله: **(والأصح قدر ما تجوز به الصلاة)** صححه أيضاً الزيلعي وابن الهمام قوله: **(وفي الظهيرية وروى أبو سليمان الخ)** قلت: وفي المعراج قال أبو اليسر: المنفرد مخير بين الجهر والمخافتة قالوا: هذا إذا كان يجهر قليلاً، أما إذا كان يسمع الناس يلزمه السهو لأنه منهي عن ذلك ا هـ. وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد إن شاء جهر وأسمع نفسه ا هـ. ويوافقه ما قدمناه عن الكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر إسماعه نفسه قوله: **(وفي العناية)** أقول: وكذا في النهاية والكفاية

....

ظاهر الرواية أن الإخفاء ليس بواجب عليه، وذكر الولوالجي أنه إذا جهر فيما يخافت فيه يجب سجدة السهو قل أو كثر، وإذا خافت فيما يجهر به لا يجب ما لم يكن قدر ما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا أصح ا هـ. فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال، وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات من أصحاب الفتاوي كما لا يخفى. وذكر في الخلاصة أنه لو سمع رجلاً أو رجلين لا يكون جهراً والجهر أن يسمع الكل ا هـ. وصرحوا بأنه إذا جهر سهواً بشيء من الأدعية والأثنية ولو تشهداً فإنه لا يجب عليه السجود. قال العلامة الحلبي: ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمل ا هـ. وقد اقتصر

ومعراج الدراية. وقال في الهداية بعد ما تقدم: وهذا في الإمام دون المنفرد لأن الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة. قال الشراح: إن ما ذكره جواب ظاهر الرواية، وأما جواب رواية النوادر فإنه يجب عليه سجدة السهو. وفي التتارخانية عن المحيط: وأما المنفرد فلا سهو عليه إذا خافت فيما يجهر لأن الجهر غير واجب عليه. وكذلك إذا جهر فيما يخافت لأنه لم يترك واجباً لأن المخافتة إنما وجبت لنفي المغالطة وإنما يحتاج إلى هذا في صلاة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدي على سبيل الخفية. وفي الذخيرة: المنفرد إذا جهر فيما يخافت أن عليه السهو، وفي ظاهر الرواية لا سهو عليه وقد مر شيء من ذلك في صفة الصلاة فراجعه. وفي شرح المنية: وميل الشيخ كمال الدين بن الهمام إلى أن المخافتة واجبة على المنفرد في موضعها فيجب بتركها السهو وهو الاحتياط ا هـ. وإليه جنح المؤلف وأخوه قوله: **(وذكر الولوالجي الخ)** عزا هذا التفصيل في المعراج إلى النوادر وقال: ووجه الفرق أن حكم الجهر فيما يخافت أغلظ من المخافتة فيما يجهر لأن الصلاة التي يجهر فيها لها حظ من المخافتة ا هـ. وفيه بحث للمحقق ابن الهمام ذكره المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه قوله: **(فقد اختلف الترجيح)** أي في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة أقوال: الأول ما في الهداية من تقديره بما تجوز به الصلاة في الفصلين. الثاني ما في الخانية وغيرها من عدم التقدير بشيء فيهما. الثالث ما في الولوالجية من عدم التقدير فيما إذا جهر فيما يخافت والتقدير في عكسه قوله: **(وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية)** أي القول الثاني قال في النهر وأقول: بل الذي ينبغي أن يعول عليه ما في البدائع للمواظبة على أن ما في الأصل هو ظاهر الرواية ا هـ. قال الشيخ إسماعيل: ويؤيده زيادة قوله «وهو الصحيح» لكن عبر في الحجة فيه بظاهر رواية الأصل فليتأمل ا هـ. وأنت خبير بأن كلام المؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قوله أولاً «واختلفت الرواية في المقدار» وقوله ثانياً «فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال»؛ فقوله «وينبغي الخ» ترجيح لما هو ظاهر الرواية في هذه المسألة والذي في البدائع مسألة أخرى وهي وجوب المخافته على المنفرد، والقول الذي رجحه المؤلف أعني ما في الخانية وإن كان يفهم منه ما يخالف ما في البدائع موافقاً في العناية لكن لم يقصد المؤلف ترجيحه من هذه الجهة أيضاً بل ترجيح ما هو بصدده من مسألة المقدار بدليل قوله في باب صفة الصلاة بعد نقله ما في العناية وفيه تأمل. والظاهر من المذهب الوجوب، وكذا صرح بذلك في غير هذا

....

المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي واجب آخر وهو عدم تأخير الفرض والواجب وعدم تغييرهما وعليه تفرع مسائل منها: لو ركع ركوعين أو سجد ثلاثاً في ركعة لزمه السجود لتأخير الفرض وهو السجود في الأول والقيام في الثاني، وكذا لو قعد في محل القيام أو قام في محل القعود المفروض. وإنما قيدنا بالمفروض لأنه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود لترك الواجب لا لتأخيره، وكذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فعليه السهو كما في الظهيرية وغيرها. وعلله في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه، وكذا لو قرأها في القعود إن بدأ بالقراءة وإن بدأ بالتشهد ثم قرأها فلا سهو عليه كما في المحيط. وفي البدائع: لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لا سهو عليه لأنه ثناء وهذه الأركان مواضع الثناء اهـ. ولا يخفى ما فيه فالظاهر الأول. ومنها لو كرر الفاتحة في الأولين فعليه السهو لتأخير السورة، ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها لا على الأصح لتأخير الواجب في الأول وهو السورة، وفي الثاني محل الثناء وهو منه. وفي الظهيرية: لو تشهد في القيام إن كان في الركعة الأولى لا يلزمه شيء، وإن كان في الثانية اختلف المشايخ فيه والصحيح أنه لا يجب اهـ. فقد اختلف التصحيح والظاهر الأول المنقول في التبيين وغيره. ومنها لو كرر التشهد في القعدة الأولى فعليه السهو ولتأخير القيام وكذا لو صلى على النبي ﷺ فيها لتأخيره. واختلفوا في قدره والأصح وجوبه باللهم صل على محمد وإن لم يقل «وعلى آله». وذكر في البدائع أنه يجب عليه السجود عنده، وعندهما لا يجب لأنه لو وجب لوجب لجبر النقصان ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله ﷺ، وأبو حنيفة رحمه الله يقول: لا يجب عليه بالصلاة على النبي ﷺ بل بتأخير الفرض وهو القيام إلا أن التأخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث إنها تأخير لا من حيث إنها صلاة على النبي ﷺ اهـ. وقد حكي في المناقب أن أبا حنيفة رأى النبي ﷺ في المنام فقال له: كيف أوجبت على من صلى علي سجود السهو فأجابه بكونه صلى عليك ساهياً فاستحسنه منه. ولو كرر التشهد

المحل وبدليل قوله والمخافتة مطلقاً فيما يخافت فيه أي سواء كان إماماً أو لا كما بيناه، فعلم أنه ليس مراده ترجيح القول بعدم وجوب الإخفاء على المنفرد بل ترجيح القول بأن الجهر والإخفاء غير مقدرين بمقدار ما تجوز به الصلاة خلافاً لما في الهداية من التقدير فيهما، ولما في الولوالجية من التقدير في الثاني فقط على أنه حيث كان يفهم مما في الخانية تخصيص وجوب المخافتة في ظاهر الرواية بالإمام دون المنفرد وصرح بهذا المفهوم في العناية وغيرها، فلا يعارضه تصريح البدائع بأن وجوب المخافتة على المنفرد رواية الأصل لأنه وإن كان ما في الأصل ظاهر الرواية لا يلزم منه أن يكون ما في غيره غير ظاهر الرواية بل الشأن ترجيح أحدهما على الآخر وذلك بقول البدائع وهو الصحيح لا بقوله وهو رواية الأصل كما قال صاحب النهر فتدبر. قوله: **(كذا في البدائع)** قال

....

في القعدة الأخيرة فلا سهو عليه. وفي شرح الطحاوي لم يفصل وقال: لا سهو عليه فيهما. كذا في الخلاصة.

ومنها إذا شك في صلاته فتفكر حتى استيقن ولا يخلو إما أن يشك في شيء من هذه الصلاة أو في صلاة قبلها وكل على وجهين: أما إن طال تفكره بأن كان مقدار ما يمكنه أن يؤدي فيه ركناً من أركان الصلاة أو لم يطل، وإن لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكره بسبب شك في هذه الصلاة أو في غيرها لأن الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفواً دفعاً للحرج. وإن طال تفكره؛ فإن كان في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه. وإن كان فيها فعليه السهو استحساناً لتأخير الأركان عن أوقاتها فتمكن النقصان فيها بخلاف ما إذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لأن الموجب للسهو في هذه الصلاة سهو هذه الصلاة لا سهو صلاة أخرى. كذا في البدائع. وفي الذخيرة: هذا إذا كان التفكر يمنعه عن التسبيح، إما إذا كان يسبح أو يقرأ ويتفكر فلا سهو عليه. وفي الظهيرية: ولو سبقه الحدث فذهب ليتوضأ فشك أنه صلى ثلاثاً أو أربعاً وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فأتم وضوءه فعليه السهو لأنه في حرمة الصلاة، فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الأداء. وإذا قعد في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته أنه صلى ثلاثاً أو أربعاً حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن وأتم صلاته فعليه السهو ا هـ. فالأحسن أن يفسر طول التفكر بأن يشغله عن مقدار أداء ركن أو واجب ليدخل السلام كما في المحيط قيد بترك

الشيخ إسماعيل: لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الأئمة الحلواني ما قال في الكتاب وإن شغله تفكره ليس يريد أنه شغله التفكر عن ركن أو واجب فإن ذلك يوجب سجود السهو بالإجماع، ولكن أراد به شغل قلبه بعد أن تكون جوارحه مشغولة بأداء الأركان، ثم ذكر عبارة الذخيرة الآتية وغيرها ثم قال: والحاصل أن هذه المسألة منهم من أطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال: ولو شك في ركوعه أو في سجوده وطال تفكره يلزمه السهو، ومنهم من ذكرها بخصوص القيام كصاحب جامع الفتاوي وهو في القنية بعلامة ظهير الدين المرغيناني فقال: فرغ من الفاتحة وتذكر ساعة ساكتاً أي سورة يقرأ مقدار ركن يلزمه السهو، ومنهم من فصله بالطول وعدمه وأطلق آخراً كصاحب خزانة الفتاوي فقال: تفكر في الصلاة إن طال يجب سجود السهو وإلا فلا. والفاصل أنه إذا شغله عن شيء من فعل الصلاة وإن قل يجب سجود السهو. ومنهم من خصص المشغول عنه كصاحب الخلاصة فقال وإنما يجب لو طال تفكره حتى شغله عن ركوع أو سجدة. والظاهر ما في البدائع أولاً لظهور وجهه، وما ذكره الشمس في بيانه آخراً وإطلاقهم وجوب السجود بتأخير الركن فيما مر يرجح عدم التقييد بما في الذخيرة وغيرها ا هـ كلامه. وقد ذكر قبل هذا أن ما في الذخيرة نقله في المحيط عن أبي نصر الصفار ا هـ. وذكر العلامة قاسم في فتاواه أن شمس الأئمة خالفه وذكر عبارته السابقة وذكر أن قول البدائع «وإن كان تفكره في غير هذه الصلاة الخ» جعله في المحيط بعض الروايات

....

الواجب لأنه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتها ورفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين والتأمين والتسميع والتحميد. كذا في المحيط والخلاصة. وجزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدراً به ثم قال: وقيل لا يجب. وكذا في المجتبي، وصرح في القنية بأن الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة، وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتون والشروح والفتاوي من أنها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء. ولو ترك فرضاً فإنه لا ينجبر بالسجود بل تبطل الصلاة أصلاً. وفي البدائع: وأما بيان أنَّ المتروك ساهياً هل يقضي أو لا فنقول: إنه يقضي إن أمكنه التدارك بالقضاء، سواء كان من الأفعال أو الأذكار. وإن لم يمكن فإن كان المتروك فرضاً فسدت، وإن كان واجباً لا تفسد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة، فإذا ترك سجدة صلبية من ركعة قضاها في آخرها إذا تذكر ولا تلزمه إعادة ما بعدها، وإذا كانا سجدتين قضاهما ويبدأ بالأولى ثم بالثانية لأن القضاء على حسب الأداء، ولو كانت إحداهما سجدة تلاوة وتركهما من الأولى والأخرى صلبية تركها من الثانية يراعى الترتيب أيضاً فيبدأ بالتلاوية عند عامة العلماء. ولو كان المتروك ركوعاً فلا يتصور فيه القضاء، وكذا إذا ترك سجدتين من ركعة لأنه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله، فلو قرأ وسجد ولم يركع ثم قام فقرأ وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الأول، وكذا لو قرأ وركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الأول، وكذا إذا قرأ وركع ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد وإنما صلى ركعة، والصحيح أن المعتبر الركوع الأول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكرراً. وكذا إذا قرأ ولم يركع وسجد ثم قام فقرأ وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ ولم يركع وسجد فإنما صلى ركعة، وأما الأذكار فإذا ترك القراءة في الأوليين قضاها في الأخريين، وقد تقدم حكم ترك الفاتحة أو السورة في الأوليين. وإذا ترك التشهد في القعدة الأخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد إذا لم يقيد بالسجدة بخلافه في الأولى كما سيأتي مفصلاً.

الخامس أنه لا يتكرر الوجوب بترك أكثر من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة

وذكر عبارته ثم قال: وهذا ترجيح لخلاف ما في البدائع والذخيرة قوله: **(وكله مخالف لظاهر المذهب)** قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الإسلام السمديسي في شرح المختار: ليست بواجبة فقد حكى المحققون من الحنفية كالإمام أبي بكر الرازي والإمام أبي بكر الكاشاني وغيرها الخلاف بين أئمتنا في السنية لا في الوجوب. قال بعض المحققين: والقول بوجوب البسملة ليس له أصل في الرواية وما نسب إلى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من أن الخلاف في الوجوب فهو من طغيان اليراع ومن نسب إليه القول بالوجوب فليس بمشهور الاختيار قوله: **(الخامس أنه لا يتكرر)** أي من الأحكام التي بينها المصنف كما أشار إليه المؤلف بقوله في صدر القولة بيان لأحكام.

....

ساهياً فإنه لا يلزمه أكثر من سجدتين لأنه تأخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع أن الأحكام الشرعية لا تؤخر عن عللها، فعلم أنه لا يتكرر إذ الشرع لم يرد به، وسيأتي أن المسبوق يتابع إمامه في سجود السهو، ثم إذا قام إلى القضاء وسها فإنه يسجد ثانياً فقد تكرر سجود السهو. وأجاب عنه في البدائع بأن التكرار في صلاة واحدة غير مشروع وهما صلاتان حكماً وإن كانت التحريمة واحدة لأن المسبوق فيما يقضي كالمنفرد، ونظيره المقيم إذا اقتدى بالمسافر فسها الإمام يتابعه المقيم في السهو وإن كان المقيم ربما يسهو في إتمام صلاته، وعلى تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان منفرداً في ذلك كان صلاتين حكماً ا هـ. وعلله في المحيط بأن السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتأخر، فأما السجدة المتأخرة فإنها ترفع النقصان المتقدم، ولا يشكل عليه ما في عمدة الفتاوي للصدر الشهيد وخزانة الفقه لأبي الليث من أن التشهد يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورته: رجل أدرك الإمام في التشهد الأول من المغرب وتشهد معه ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الإمام سهو فتشهد معه في الثالثة، ثم ذكر الإمام أن عليه سجدة التلاوة فإنه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة، فإذا سلم الإمام فإنه يقوم إلى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة، فإذا صلى ركعة أخرى يتشهد السابعة وكان قد سها فيما يقضي فيسجد ويتشهد الثامنة، ثم تذكر أنه قرأ آية السجدة في قضائه فإنه يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد للعاشرة ا هـ. مع أنه قد تكرر السجود للسهو في صلاة واحدة حقيقة وحكماً وهي صلاة الإمام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيهما، وأما التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لا أن لسجود التلاوة تشهداً لأن سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فكأنه لم يسجد للسهو، فلذا يسجد آخراً كما لو سجد للسهو ثم نوى الإقامة حتى صار فرضه أربعاً فإنه يعيد سجود السهو. وفي الظهيرية: إذا سها الإمام ثم سها خليفته سجد الثاني سجدتين وكفاه.

قوله: **(وبسهو إمامه لا بسهوه)** معطوف على قوله «بترك واجب» فأفاد أن السجود له سببان: إما ترك الواجب أو سهو إمامه فإنه يجب عليه متابعته إذا سجد لأنه عليه الصلاة والسلام سجد له وتبعه القوم ولأنه تبع لإمامه فيلزمه حكم فعله كالمفسدونية الإقامة. أطلقه فشمل ما إذا كان مقتدياً به وقت السهو أو لم يكن وما إذا سجد سجدة واحدة ثم اقتدى به فإنه يتابعه في الأخرى ولا يقضي الأولى كما لا يقضيهما لو اقتدى به بعد ما سجدهما لأنه حين دخل في تحريمة الإمام كان النقص قد انجبر بالسجدتين أو بإحداهما، ولا يعقل وجوب

قوله: **(وأما التشهد الرابع)** قال الرملي: هذا جواب سؤال مقدر كأنه قيل قدر تقرر أنه لا تشهد في سجود التلاوة فأجاب بقوله «وأما التشهد الخ» قوله: **(لأن سجود التلاوة رفع الخ)** قال

....

جابر من غير نقص. وقيد بأن يكون الإمام سجد لأنه لو سقط عن الإمام بسبب من الأسباب بأن تكلم أو أحدث متعمداً أو خرج من المسجد فإنه يسقط عن المقتدي بخلاف تكبير التشريق حيث يأتي به المؤتم وإن تركه الإمام لكونه لا يؤدي في حرمتها. وشمل كلامه المدرك والمسبوق واللاحق فإنه يلزمهم بسهو إمامهم لكن اللاحق لا يتابع الإمام في سجود السهو إذا انتبه في حال اشتغال الإمام بسجود السهو أو جاء إليه من الوضوء في هذه الحالة، وإنما يبدأ بقضاء ما فاته ثم يسجد في آخر صلاته، والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الإمام في سجود السهو ثم يشتغلان بالإتمام. والفرق أن اللاحق التزم متابعة الإمام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الإمام وأنه اقتدى به في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما أدى الإمام والإمام أدى الأول فالأول وسجد لسهوه في آخر صلاته، فكذا اللاحق، فأما المسبوق فقد التزم بالاقتداء متابعته بقدر ما هو صلاة الإمام وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد، وكذا المقيم المقتدي بالمسافر فلو كان مسبوقاً بثلاث ولاحقاً بركعة فسجد إمامه للسهو فإنه يقضي ركعة بغير قراءة لأنه لا حق، ويتشهد ويسجد للسهو لأن ذلك موضع سجود الإمام، ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد لأنها ثانية صلاته، ولو كان على العكس سجد للسهو بعد الثالثة. كذا في المحيط. ولو سجد اللاحق مع الإمام للسهو ولم يجزه لأنه في غير أوانه في حقه فعليه أن يعيد إذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفسد صلاته لأنه ما زاد إلا سجدتين بخلاف المسبوق إذا تابع الإمام في سجود السهو ثم تبين أنه لم يكن على الإمام سهو حيث تفسد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في موضع الانفراد لا لزيادة السجدتين ولم يوجد في اللاحق لأنه مقتد في جميع ما يؤدي. كذا في البدائع.

وفصل في المحيط بين أن يعلم أنه ليس على إمامه سهو فيفسد، وبين أن لا يعلم أنه لم يكن عليه فلا يفسد لأن كثيراً ما يقع لجهلة الأئمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة ا هـ. ولو لم يتابع المسبوق إمامه وقام إلى قضاء ما سبق به فإنه يسجد في آخر صلاته استحساناً لأن التحريمة متحدة فجعل كأنها صلاة واحدة. ولو سها فيما يقضي ولم يسجد لسهو إمامه كفاه سجدتان، ولو سجد مع الإمام ثم سها فيما يقضي فعليه السهو ثانياً لما مر أن ذلك أداء السهو في صلاتين حكماً فلم يكن تكراراً. ثم المسبوق إنما يتابع الإمام في السهو لا في السلام فيسجد معه ويتشهد، فإذا سلم الإمام قام إلى القضاء، فإن سلم فإن كان عامداً فسدت وإلا فلا ولا سجود عليه إن سلم قبل الإمام أو معه، وإن سلم بعده لزمه لكونه منفرداً حينئذ. وعلى هذا لو أحدث الإمام بعد السلام قبل السجود فاستخلف مسبوقاً وارتكب خلاف الأولى وتقدم ينبغي أن يستخلف مدركاً ليسجد بهم ويسجد هو معهم، وإن لم يسجد مع خليفته سجد في آخر صلاته، فإن لم يجد المسبوق مدركاً وكانوا كلهم مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى، ثم إذا فرغوا يسجدون. ولو قام المسبوق إلى قضاء ما سبق

....

به بعد ما سلم الإمام ثم تذكر الإمام أن عليه سجود السهو قبل أن يقيد المسبوق ركعة بسجدة فعليه أن يرفض ذلك ويعود إلى متابعة الإمام، ثم إذا سلم الإمام قام إلى قضاء ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع، ولو لم يعد إلى الإمام ومضى على صلاته يجوز ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحساناً. ولو تذكر الإمام أن عليه سجدتي السهو بعد ما قيد المسبوق ركعته بسجدة فإنه لا يعود إلى الإمام ولا يتابعه في سجود السهو، ولو تابعه فيها تفسد صلاته لزيادة ركعة، وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب الحدث في الصلاة. ولو سها الإمام في صلاة الخوف سجد للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية، وأما الطائفة الأولى وإنما يسجدون بعد الفراغ من الإتمام لأن الثانية بمنزلة المسبوقين والأولى بمنزلة اللاحقين. وإنما لم يلزم المأموم سهو نفسه لأنه لو سجد وحده كان مخالفاً لإمامه إن سجد قبل السلام وإن أخره إلى ما بعد سلام الإمام يخرج من الصلاة بسلام الإمام لأنه سلام عمد ممن لا سهو عليه، ولو تابعه الإمام ينقلب التبع أصلاً. وشمل كلامه المدرك واللاحق فإنه مقتد في جميع صلاته بدليل أنه لا قراءة عليه فلا سجود لو سها فيما يقضيه مطلقاً، وأما المقيم إذا اقتدى بالمسافر ثم قام لإتمام صلاته وسها فذكر الكرخي أنه كاللاحق فلا سجود عليه بدليل أنه لا يقرأ، وذكر في الأصل أنه يلزمه السجود وصححه في البدائع لأنه إنما اقتدى بالإمام بقدر صلاة الإمام، فإذا انقضت صلاة الإمام صارت منفرداً فيما وراء ذلك. وإنما لا يقرأ فيما يتم لأن القراءة فرض في الأوليين وقد قرأ الإمام فيهما، وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الإمام، وأما فيما يقضيه فهو كالمنفرد كما تقدم. وعليه يفرع ما إذا سلم

الرملي. هذا جواب مما نشأ من قوله أولاً «ولا يشكل عليه ما في عدة الفتاوي الخ» قوله: **(يخرج من الصلاة بسلام الإمام)** قال في النهر: لقائل أن يقول لا نسلم أنه يخرج منها بسلامه وقد سبق خلاف فيمن لا سهو عليه فكيف بمن عليه السهو، وحينئذ فيمكنه أن يأتي بهذا الجابر ا هـ. ومراده بالخلاف ما ذكره المؤلف في باب الحدث في الصلاة عن المحيط أن القول يخرجون من الصلاة بحدث الإمام عمداً اتفاقاً ولهذا لا يسلمون ولا يخرجون منها بسلامه عندهما خلافاً لمحمد، وأما بكلامه فعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان ا هـ. لكن ذكر في نواقض الوضوء: لو ضحك القوم بعد ما أحدث الإمام متعمداً لا وضوء عليهم، وكذا بعد ما تكلم الإمام، وكذا بعد سلام الإمام هو الأصح. كذا في الخلاصة. وقيل: إذا قهقهوا بعد سلامه بطل وضوءهم. والخلاف مبني على أنه بعد سلام الإمام هل هو في الصلاة إلى أن يسلم بنفسه أو لا ا هـ. وعليه فمقتضى كلام الخلاصة أن الأصح الثاني ولذا جزم به هنا وظاهره عدم الفرق بين من عليه سهو أو لا فسقط كلام النهر فتدبر. وفي النهر أيضاً: ثم مقتضى كلامهم أنه يعيدها لثبوت الكراهة مع تعذر الجابر قوله: **(وقد قرأ الإمام فيهما)** قال في النهر: وبهذا علم أنه كاللاحق في حق القراءة فقط.

بسهوه وإن سها عن القعود الأول وهو إليه أقرب عاد وإلا لا ويسجد للسهو وإن سها

ساهياً، فإن كان قبل الإمام أو معه فلا سهو، وإن كان بعده فعليه كما ذكرناه. وفي المحيط وغيره: وينبغي للمسبوق أن يمكث ساعة بعد فراغ الإمام ثم يقوم لجواز أن يكون على الإمام سهو.

قوله: **(وإن سها عن القعود الأول وهو إليه أقرب عاد وإلا لا)** أي إلى القعود لأن الأصل أن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه كفناء المصر وحريم البئر، فإن كان أقرب إلى القعود بأن رفع أليتيه من الأرض وركبتاه عليها أو ما لم ينتصب النصف الأسفل. وصححه في الكافي فكأنه لم يقم أصلاً، فإن كان إلى القيام أقرب فكأنه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز رفضه لأجل واجب وهو القعدة. وهذا التفصيل مروي عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخارى وارتضاه أصحاب المتون. وفي الكافي: واستحسن مشايخنا روايته. وذكر في المبسوط أن ظاهر الرواية إذا لم يستتم قائماً يعود وإذا استتم قائماً لا يعود لأنه جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه قام من الثانية إلى الثالثة قبل أن يقعد فسبحوا به فعاد، روي أنه لم يعد وكان بعد ما استتم قائماً، وهذا لأنه لما استتم قائماً اشتغل بفرض القيام فلا يترك ا هـ. وصححه الشارح. وفي فتح القدير أنه ظاهر المذهب. والتوفيق بين الفعلين المرويين بالحمل على حالتي القرب من القيام وعدمه ليس بأولى منه بالحمل على الاستواء وعدمه. ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته؛ فصحح الشارح الفساد لتكامل الجناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لأجل ما ليس بفرض. وفي المبتغى بالغين المعجمة: إنه غلط لأنه ليس بترك وإنما هو تأخير كما لو سها عن السورة فركع فإنه يرفض الركوع ويعود إلى القيام ويقرأ لأجل الواجب، وكما لو سها عن القنوت فركع فإنه لو عاد وقنت لا تفسد على الأصح. وقد يقال: إنه لو عاد وقرأ السورة صارت السورة فرضاً فقد عاد من فرض إلى فرض، والقنوت له شبهة القرآنية على ما قيل إنه كان قرآناً فنسخ فقد عاد إلى ما فيه شبهة

قول المصنف: **(وهو إليه أقرب)** قال في النهر: في كلامه تقديم معموم أفعل التفضيل وهو ممتنع عندهم وجوزه صدر الأفاضل توسعة قوله: **(وصححه الشارح)** أقول: ونقل الشرنبلالي تصحيحه عن البرهان ومشى عليه في متنة نور الإيضاح، وكذا تلميذ المؤلف في متنه التنوير قوله: **(وقد يقال أنه إذا عاد الخ)** ذكره المقدسي أيضاً وقال بعده: ولا غلط في كلامهم إن أرادوا تركاً مقيداً بذلك الوقت ليس تركاً بالكلية فهو معنى التأخير فتأمل ا هـ. وحاصله إبداء الفرق بين العود إلى القعود في مسألتنا والعود إلى القيام في المسألة المقيس عليها بأن عوده إلى القيام عود من فرض إلى فرض بخلاف عوده إلى القعود لكن يجاب أنه في مسألة القنوت لم يعد إلى فرض لأن ركوعه لم يرتفض فقيامه بعده ليس قيام فرض بل هو قيام الرفع من الركوع وهو سنة أو واجب فكان في قراءته للقنوت تأخير فرض لا تركه فهو نظير عوده إلى القعود قوله: **(والقنوت له شبهة القرآنية الخ)**

....

القرآنية، أو عاد إلى فرض وهو القيام فإن كل ركن طوله فإنه يقع فرضاً كله. وفي فتح القدير: وفي النفس من التصحيح شيء وذلك أن غاية الأمر في الرجوع إلى القعدة الأولى أن تكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو وإن كان لا يحل فهو بالصحة لا يخل لما عرف أن زيادة ما دون ركعة لا يفسد إلا أن يفرق باقتران هذه الزيادة بالرفض لكن قد يقال: المستحق لزوم الإثم أيضاً بالرفض، أما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه إياه فترجح بهذا البحث القول المقابل للمصحح ا هـ. فظاهره أنه لم يطلع على تصحيح آخر، وقد ذكر في المجتبي ومعراج الدراية أنه لو عاد بعد الانتصاب مخطئاً قيل يتشهد لنقضه القيام والصحيح أنه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود لم يؤمر به كمن نقض الركوع بسورة أخرى لا ينتقض ركوعه ا هـ. فقد اختلف التصحيح كما رأيت، والحق عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فإنه يترك الفرض لأجلها وهي واجبة لأن ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس. وأراد بالقعود الأول القعود في صلاة الفرض رباعياً كان أو ثلاثياً، وكذا في صلاة الوتر كما في المحيط. أما في النفل إذا قام إلى الثالثة من غير قعدة فإنه يعود ولو استتم قائماً ما لم يقيدها بسجدة. كذا في السراج الوهاج. وحكى فيه خلافاً في المحيط قيل لا يعود لأنه صار كالفرض، وقيل يعود مالم يقيدها بالسجدة لأن كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرناه بالعود إلى القعدة احتياطاً، ومتى عاد تبين أن القعدة وقعت فرضاً فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز ا هـ. وهذا كله في حق الإمام والمنفرد، وأما المأموم إذا قام ساهياً فإنه يعود ويقعد لأن القعود فرض عليه بحكم المتابعة. إليه أشار في السراج الوهاج فإنه قال: إذا تشهد الإمام وقام من القعدة الأولى إلى الثالثة فنسي بعض من خلفه التشهد حتى قاموا جميعاً، فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد ثم يتبع إمامه وإن خاف أن تفوته الركعة الثالثة لأنه تبع لإمامه فيلزمه

هذا مسلم لو كان الواجب في القنوت دعاءه المخصوص الذي قيل إنه كان سورتين من القرآن فنسخ مع أنه سنة والواجب غير موقت به كما مر في محلة تأمل قوله: **(من التصحيح)** أي من تصحيح الزيلعي الفساد قوله: **(وقد ذكر في المجتبي الخ)** قال في النهر أقول: صرح ابن وهبان بأن الخلاف في التشهد وعدمه مفرع على القول بعدم الفساد وترجيح أحد القولين بناء عليه لا يستلزم ترجيح عدم الفساد ظاهراً. نعم قال الشيخ عبد البر: رأيت بخط العلامة نظام الدين السيرامي تصحيح عدم الفساد ثم قال: ولقائل أن يمنع قول المحقق «غاية ما وجد الخ» بأن الفساد لم يأت من قبل الزيادة بل من رفض الركن للواجب، والذي رأيته منقولاً عن شرح القدوري لابن عوف والزوزني أن القول بعدم الفساد في صورة ما إذا كان إلى القيام أقرب وأنه في الاستواء قائماً لا خلاف في الفساد ا هـ. وقد نقل المقدسي عن شرحي القدوري للمذكورين بعد نقله تصحيح الصحة عن المعراج والدراية ما نصه: إن عاد للقعود يكون مسيئاً ولا تفسد صلاته ويسجد لتأخير الواجب ا هـ. وهذا موافق لما بحثه المحقق، ويوافقه أيضاً ما في القنية: ترك القعدة الأولى في الفرض فلما قام عاد إليها وذكر أنه

....

أن يتشهد بطريق المتابعة. وهذا بخلاف المنفرد لأن التشهد الأول في حقه سنة، وبعد ما اشتغل بفرض القيام لا يعود إلى السنة وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة ا هـ. وكذا في القنية: ففي القعود أولى وظاهره أنه لو لم يعد تبطل صلاته لترك الفرض. وفي المجمع: ولو نام لاحق سها إمامه عن القعدة الأولى فاستيقظ بعد الفراغ أمرناه بترك القعدة ا هـ. وفي آخر فتاوى الولوالجي من مسائل متفرقة: مريض يصلي بالإيماء فلما بلغ حالة التشهد فظن أنه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر أنه حالة التشهد، فلا يخلو إما إن كان التشهد الأول أو التشهد الثاني، فإن كان التشهد الأول فحالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود إلى التشهد ويتم الصلاة، وإن كان التشهد الثاني رجع إلى التشهد ويتم الصلاة، وكذلك الجواب في الصحيح إذا قام قبل أن يتشهد ا هـ.

قوله: **(ويسجد للسهو)** خاص بقوله «وإلا لا» كما صححه المصنف في الكافي تبعاً لصاحب الهداية لترك الواجب. وأما إذا كان إلى القعود أقرب وعاد فلا سجود عليه كما إذا لم يقم لأن الشرع لم يعتبره قياماً وإلا لم يطلق له القعود فكان معتبراً قعوداً أو انتقالاً للضرورة، وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود. وفي الخلاصة: وفي رواية إذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو ويستوي فيه القعدة الأولى والثانية وعليه الاعتماد، وإن رفع أليتيه عن الأرض وركبتاه على الأرض ولم يرفعهما لا سهو عليه. كذا روي عن أبي يوسف. وفي الأجناس: عليه السهو ويستوي في ذلك القعدة الأولى والأخيرة ا هـ. فالحاصل على هذا المعتمد أنه إن كان إلى القعود أقرب فإنه يعود مطلقاً، فإنه رفع ركبتيه من الأرض لزمه السجود وإلا فلا وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه. وفي الولوالجية:

لم يكن له القعود يقوم في الحال. وفيها أيضاً: ولو عاد الإمام يعني إلى القعدة الأولى بعد ما قام لا يعود معه القوم تحقيقاً للمخالفة وذكر البعض أنهم يعودون معه ا هـ. وهذا كما قال في شرح المنية يفيد عدم الفساد بالعود قوله: **(وظاهره أنه لو لم يعد تبطل صلاته)** قال في النهر: وفيه مالا يخفى، والذي ينبغي أن يقال إنها واجبة في الواجب فرض في الفرض قوله: **(في الصحيح)** أي في المصلي الصحيح غير المريض قوله: **(أو انتقالاً)** أي انتقالاً عن القعود وعلى كل فليس بقيام قوله: **(وإن رفع أليتيه عن الأرض الخ)** لا يخفى أن هذه الصورة هي الصورة التي قبلها فيكون الحاصل في تلك الصورة اختلاف الرواية، وقد اختار في الأجناس في هذه الصورة أن عليه السهو اللهم إلا أن يحمل الأول على ما إذا فارقت ركبتاه الأرض دون أن يستوي نصفه الأسفل شبه الجالس لقضاء الحاجة قوله: **(فالحاصل على هذا)** أي على ما في الخلاصة. وقوله «وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه» أي للتصحيح الذي قدمه عن الكافي والهداية فإن ظاهره أنه متى كان إلى القعود أقرب وعاد لا سجود عليه، سواء رفع ركبتيه من الأرض أو لا، فيوافقه ما في الخلاصة فيما إذا لم يرفع ركبتيه

عن الأخير عاد ما لم يسجد وسجد للسهو فإن سجد بطل فرضه برفعه وصارت نفلاً

المختار وجوب السجود لأنه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤخراً واجباً وجب وصله بما قبله من الركن فصار تاركاً للواجب فيجب عليه سجدتا السهو ا هـ. فاختلف الترجيح على أقوال ثلاثة والأكثر على الأول قوله: **(وإن سها عن الأخير عاد ما لم يسجد)** لأن فيه إصلاح صلاته فأمكنه ذلك لأن ما دون الركعة بمحل الرفض. أراد بالأخير القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي فإن قعوده ليس متعدداً إلا أن يقال إنه يسمى أخيراً باعتبار أنه آخر الصلاة لا باعتبار أنه مسبوق بمثله. أطلقه فشمل ما إذا لم يقعد أصلاً أو جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد وإذا عاد احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا الجلستين مقدار التشهد ثم تكلم بعده جازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوالجية قوله: **(وسجد للسهو)** لتأخيره فرضاً وهو القعود الأخير. وعلله في الهداية بأنه أخر واجباً فقالوا: أراد به الواجب القطعي وهو الفرض وهو أولى مما في العناية من تفسير بإصابة لفظ السلام لأنه لم يؤخره عن محله لأن محله بعد القعود ولم يقعد وإنما أخر القعود والأولى أن يقال: أراد به الواجب الذي يفوت الجواز بفوته إذ ليس دليلها قطعياً.

قوله **(فإن سجد بطل فرضه برفعه)** لأن استحكم شروعه في النافلة قبل إكمال أركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض، وهذا لأن الركعة بسجدة واحدة صلاة حقيقة حتى يحنث في يمينه لا يصلي. وقوله «برفعه» أي برفع الوجه عن الأرض إشارة إلى أن

ويخالفه فيما إذا رفعهما. وقوله «وفي الولوالجية الخ» جعله قولاً ثالثاً لأن ظاهر أنه متى كان إلى القعود أقرب يلزمه السجود، سواء رفع ركبتيه من الأرض أو لا. قول المصنف: **(عاد ما لم يسجد)** قال في النهر: أي ما لم يقيد ركعته بسجدة وهذ أراد لا ما إذا سجد دون ركوع فإنه يعود أيضاً لعدم الاعتداد بهذا السجود قوله: **(لتأخيره فرضاً)** قال في النهر: لم يفصل بين ما إذا كان إلى القعود أقرب أو لا، وكان ينبغي أن لا يسجد فيما إذا كان إليه أقرب كما في الأولى لما سبق قال في الحواشي السعدية: ويمكن أن يفرق بينهما بأن القريب من القعود وإن جاز أن يعطى له حكم القاعد إلا أنه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما إذا سها عن الثانية وأعطى حكم القاعد في السهو عن الأولى إظهاراً للتفاوت بين الواجب والفرض. وبه علم أن من فسر الواجب بالقطعي فقد أصاب وإلا أشكل الفرق وقد يقال لم لا يجوز أن يفسر بالقوي من نوعيه وهو ما يفوت الجواز بفوته ولا يشكل بثبوت التفاوت بين نوعيه، نعم يشكل على من فسره بإصابة لفظ السلام أو التشهد قوله: **(وهو أولى مما في العناية)** اعترضه الشيخ إسماعيل بأن الذي في العناية تفسيره بالقطعي فليس النقل بصواب، نعم فسر في العناية الواجب بذلك في المسألة الثانية وهي ما إذا أقعد الأخير قوله: **(لأنه لم يؤخره عن محله الخ)** قال في النهر: مدفوع بأن التأخير واقع فيهما فصح إضافة السجود إلى أيهما كان. قال الشيخ إسماعيل: يمكن نسبته إلى الأقوى وهو الفرض هذا مع إرخاء العنان وقد علمت أنه حصل سهو في

....

المختار الفتوى أنه لا يبطل بوضع الجهة كما هو مروي عن أبي يوسف لأن تمام الشيء بآخره وآخر السجدة الرفع إذ الشيء إنما ينتهي بضده، ولهذا لو سجد قبل إمامه فأدركه إمامه فيه جاز ولو تمت بالوضع لما جاز لأن كل ركن أداه قبل إمامه لا يجوز، ولأنه لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحدث لكن الاتفاق على لزوم إعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث بقيد البناء. وثمرة الاختلاف فيما إذا أحدث في السجود فانصرف وتوضأ ثم تذكر أنه لم يقعد في الرابعة. قال أبو يوسف: لا يعود إلى القعود وبطل فرضه. وقال محمد: يعود ويتم فرضه. قالوا: أخبر أبو يوسف بجواب محمد فقال: زه صلاة فسدت يصلحها الحدث وهذا معنى ما يسأله العامة أي صلاة يصلحها الحدث فهي هذه الصلاة على قول محمد. وزه كلمة استعجاب وإنما قالها أبو يوسف تهكماً. وقيل: الصواب بالضم والزاي ليست بخالصة. كذا في المغرب. وفي فتح القدير: وهذا أعني صحة البناء بسبب سبق الحدث إذا لم يتذكر في ذلك السجود أنه ترك سجدة صلبية من صلاته فإن تذكر ذلك فسدت اتفاقاً اهـ. ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد لأنه إذا سبقه الحدث وهو ساجد لم يخلط النفل بالفرض قبل إكماله عند محمد، سواء تذكر أن عليه سجدة صلبية أو لا، إذ لا فرق بين أن يكون عليه ركن واحد أو ركنان. وعبارة الخلاصة أولى وهي: ولو قيد الخامسة بالسجدة فتذكر أنه ترك سجدة صلبية من صلاته لا تنصرف هذه السجدة إليها لما أنه تشترط النية في السجدة وصلاته فاسدة اهـ. وإذا بطل فرض الإمام برفعة بطل فرض المأموم سواء كان قعد أو لا، ولذا ذكر قاضيخان في فتاواه: ولو أن الإمام لم يقعد على رأس الرابعة وقام إلى الخامسة ساهياً وتشهد المقتدي وسلم

النقل قوله: **(فسدت اتفاقاً ا هـ)** قال الرملي قال المرحوم شيخ شيخنا علي المقدسي: لم ينته بل ذكر بعده ما يندفع به عنه الإشكال فإنه قال: لما سنذكره في تتمة نعقدها للسجدات وذكر هناك ما يوضحه ا هـ. وذكر في النهر ما قرره في تلك التتمة وهو أنه إذا علم أنها من غير الركعة الأخيرة أو تحرى فوقع تحريه على ذلك أو لم يقع تحريه على شيء وبقي شاكاً في أنها من الأخيرة أو ما قبلها وجب عليه نية القضاء، وإن علم أنها من الركعة الأخيرة لم يحتج إلى نية، وعلى هذا ما ذكر فيمن سلم من الفجر وعليه السهو فسجد وقعد وتكلم ثم تذكر أن عليه صلبية من الأولى فسدت، وإن من الثانية لا ونابت إحدى سجدتي السهو عن الصلبية ا هـ. قال في النهر: وهذا التقدير يقتضي نقض ما قدمه من دعوى الاتفاق على الفساد بتذكر الصلبية، وذلك أنه إذا علم أنها من الأخيرة فينبغي أن لا تفسد اتفاقاً لانصرافها إليها أو من غيرها، أو لم يعلم وقد نواها فكذلك إلا أنه لا يعيدها لما مر، أما إذا لم ينوها فسدت عند أبي يوسف خلافاً لمحمد لعدم انصرافها إليها، وعلى هذا فما في الخلاصة ليس على إطلاقه بل فسادها إنما هو على قول الثاني فقط ا هـ. وقوله «لعدم انصرافها» علة لقوله «فسدت عند أبي يوسف» وأما عدمه عند محمد فلما ذكره المؤلف. وبما قرره في النهر ظهر ما في

....

قبل أن يقيد الإمام الخامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعاً اهـ. وسواء كان المأموم مسبوقاً أو مدركاً كما في الظهيرية. وإذا لم يبطل فرض الإمام بعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وإن سجد لما في المحيط: لو صلى إمام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام إلى الخامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الإمام إلى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجد والسجدة لا تفسد صلاتهم لأنهم لما عاد الإمام إلى القعدة ارتفض ركوعه فيرتفض ركوع القوم أيضاً تبعاً له لأنه بناء عليه فبقي لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اهـ. وهذا مما يلغزبه فيقال: مصل ترك القعدة الأخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلاته، ومصل قعد ولم يعتبر قعودة وبطلت بتركه. وقيد بقوله «ولم يعلم القوم» لما في المجتبي أنه لو عاد الإمام إلى القعود قبل السجود وسجد المقتدي عمداً تفسد وفي السهو خلاف، والأحوط الإعادة اهـ. وفي فتح القدير: ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما إذا قام قبل القعدة وإذا عاد لا يعيد والتشهد.

قوله **(فصارت نفلاً فيضم إليها سادسة)** لما سبق مراراً من أنه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما خلافاً لمحمد فيضم سادسة لأن التنفل بالوتر غير مشروع ولو لم يضم فلا شيء عليه لأنه ظان وشروعه ليس بملزم. وإذا اقتدى به إنسان في الخامسة ثم أفسدها فعلى قول محمد لا يتصور القضاء، وعندهما يقضي ستاً لشروعة في تحريمة الست بخلاف ما إذا عاد الإمام قبل السجدة فإنه يقضي أربعاً. ثم صرح المصنف في الوافي بأن ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف. وفي عبارة القدوري تبعاً لرواية الأصل إشارة إلى الوجوب فإنه قال: وكان عليه أن يضم إليها ركعة سادسة. ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر. وفي المبسوط: وأحب إلي أن يشفع الخامسة لأن النفل شرع شفعاً لا وتراً. كذا في البدائع. والأظهر الندب لأن عدم جواز التنفل بالوتر إنما هو عند القصد، أما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لو قطعه. وفي السراج الوهاج: إن ضم السادسة في سائر الصلوات إلا في العصر فإنه لا يضم إليها لأنه يكون تطوعاً قبل المغرب وذلك مكروه، وفي قاضيخان إلا الفجر فإنه لا يضيف إليها لأن التنفل قبلها وبعدها مكروه اهـ. وسيأتي أن

كلام الرملي عن المقدسي فتدبر قوله: **(ومصل قعد ولم يعتبر قعوده)** المراد به القعود الأخير وهذا مصور في فرع الخانية المذكور آنفاً ولكن قوله وبطلت بتركه لم يظهر لي فائدته تأمل قوله: **(لأنه يكون تطوعاً قبل المغرب)** لعل الأولى أن يقال لأنه يكون تطوعاً بعد العصر فتأمل قوله: **(وفي قاضيخان إلا الفجر)** قال في النهر وأنت خبير بأن ما اقتصر عليه قاضيخان من الفجر هو الصواب وذلك أن موضوع المسألة حيث كان فيما إذا لم يقعد وبطل فرضه كيف لا يضم في العصر ولا كراهة في التنفل قبله، ثم بعد مدة عنّ لي حين إقراء هذا بالجامع الأزهر أنه يمكن حمله على ما إذا كان يقضي عصراً

فيضم إليها سادسة وإن قعد في الرابعة ثم قام عاد وسلم وإن سجد للخامسة تم فرضه

الصحيح أنه لو قعد على رأس الرابعة وقام إلى الخامسة وقيدها بسجدة فإنه يضم سادسة ولو كان في الأوقات المكروهة فينبغي أن لا يكره هنا أيضاً على الصحيح إذ لا فرق بينهما، ولم يذكر المصنف سجود السهود لأن الأصح عدمه لأن النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود. ثم اعلم أنه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان إن قيد بالسجود بين العمد والسهو ولذا قال في الخلاصة: فإن قام إلى الخامسة عمداً أيضاً لا تفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا. ثم اعلم أيضاً أن البطلان بالتقييد بالسجدة أعم من أن يكون قد قرأ في الركعة الخامسة أو لا كما في الخلاصة، وقد يقال: إن المفسد خلط النفل بالفرض قبل إكماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد الخلط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس بمفسد قوله: **(وإن قعد في الرابعة ثم قام عاد وسلم)** لأن التسليم في حالة القيام غير مشروع وأمكنه الإقامة على وجهه بالقعود لأن ما دون الركعة بمحل الرفض، ثم إذا عاد لا يعيد التشهد، وكذا لو نام قاعداً. وقال الناطفي: يعيد ثم قيل القوم يتبعونه فإن عاد عادوا معه وإن مضى في النافلة اتبعوه لأن صلاتهم تمت بالقعدة، والصحيح أنهم لا يتبعونه لأنه لا اتباع في البدعة فإن عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام فإن قيد سلموا في الحال.

قوله: **(وإن سجد للخامسة تم فرضه وضم إليه سادسة)** أي لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما إذا لم يقعد. هذا ا هو المراد بالتمام وإلا فصلاته ناقصة كما سيأتي. وإنما لم يفسد لأن الباقي إصابة لفظ السلام وهي واجبة وإنما يضم إليها أخرى لتصير الركعتان له نفلاً للنهي عن الركعة الواحدة، وإذا ضم فإنه يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو كما سيأتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر وهو الصحيح لأن المواظبة عليهما إنما كانت بتحريمة مبتدأه. أطلق في الضم فشمل ما إذا كان في وقت مكروه كما بعد الفجر والعصر لأن التطوع إنما يكره

أو ظهراً بعد العصر فإنه لا يضم كما هو ظاهر، وعليه فيصح التوجيه والله تعالى الموفق ا هـ. أقول: فعلى زيادته الظهر لا يظهر اقتصار السراج على زيادته العصر، والذي يظهر أن استثناء السراج بالنظر إلى المسألة الآتية وهي ما لو قعد على رأس الرابعة ثم قام وإليه يشير تعليله فتدبره. كذا في شرح الشيخ إسماعيل. قلت: هذا غير ظاهر إذ لو كان كذلك لذكرها في محلها مع أنه ذكرها هنا ولكن قد يرتكب ذلك تصحيحاً لكلامه لعلو مقامه هذا. وقال في شرح المنية لابن أميرحاج قلت: وأما المغرب إذا لم يقعد على الثالثة منها وقيد الرابعة بالسجدة يقطع عليها ولا يضم إليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهته بالوتر مطلقاً ا هـ. قوله: **(وقد يقال الخ)** قال في النهر: ويؤيده ما مر من أن السجود الخالي عن الركوع لا يعتد به فكذا الخالي عن القراءة إلا أن يفرق بأنه قد عهد إتمام الركعة دون القراءة كما في المقتدي بخلاف الخالية عن الركوع.

قوله: **(لأن التسليم الخ)** قال في النهر: ومع ذلك لو سلم قائماً صح كما في الخلاصة قوله:

....

فيهما إذا كان عن اختيار أما إذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد. وكذا في الخانية وهو الصحيح. كذا في التبيين وعليه الفتوى. كذا في المجتبى لكن اختلف في الضم في غير وقت الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه. وأما في وقت الكراهة فقيل بالكراهة والمعتمد المصحح أنه لا بأس به كما عبروا به بمعنى أن الأولى تركه فظاهره أنه لم يقل أحد بوجوبه ولا باستحبابه. وفرق الشارح بين الفجر والعصر فصحح أنه لا يكره في العصر وجزم بالكراهة في الصبح وفيه نظر، إذ لا فرق بين الفجر والعصر فكما صحح عدمها في العصر لزمه تصحيح عدمها في الفجر ولذا سوى بينهما في فتح القدير وقال: والنهي عن التنفل القصدي بعدهما ولذا إذا تطوع من آخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الأول أن يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لأنه لم يتنفل بأكثر من ركعتي الفجر قصداً اهـ. وصرح في التجنيس بأن الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في عدم كراهة الضم وإن لم يتم الركعتين نفلاً فلا شيء عليه كما قدمناه. وفي المحيط: وإن شرع معه رجل في الخامسة يصلي ركعتين عند أبي يوسف وعند محمد ستاً بناءاً على أن إحرام الفرض انقطع بالانتقال إلى النفل عند أبي يوسف لأن من ضرورة الانتقال إلى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعاً إلا في هذا الشفع، وعند محمد لم ينقطع إحرام الفرض وهو الأصح لأنه صار شارعاً في النفل من غير تكبيرة جديدة، ولو انقطعت التحريمة لاحتاج إلى تكبيرة جديدة لأن الإحرام الجديد لا ينعقد إلا بتكبيرة جديدة، ولما بقيت التحريمة صار شارعاً في الكل. ولو قطع المقتدي هذا النفل قال محمد: لا شيء عليه لأنها غير مضمونة على الإمام فلا تصير مضمونة على المقتدي. وقال أبو يوسف: يلزمه قضاء ركعتين وهو الأصح لأن النفل مضمون في الأصل وإنما لم يصر مضموناً على الإمام هنا لعارض وهو شروعه فيه ساهياً، وقد انعدم هذا العارض في حق المقتدي فبقيت صلاة الإمام مضمونة في حق المقتدي بخلاف اقتداء البالغ بالصبي في النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لأن التطوع إنما لم يصر مضموناً على الصبا بأمر أصلي وهو الصبى فلا يمكن أن يجعل معدوماً في حق المقتدي فبقي بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل اهـ. فالحاصل أن المصحح قول محمد في كونه يصلي ستاً وقول أبي يوسف في لزوم

(والمعتمد المصحح أنه لا بأس به) قال في النهر: وعلى هذا فالأولى أن يكون معنى ضم أي جاز له الضم ليعم كل وقت وإلا يخرج عن كلامه بتقدير حمله على الندب والوجوب وقت الكراهة ا هـ. وقد يقال: إن مرادهم الندب لأن الصلاة أقل مراتبها الاستحباب لا الإباحة بدليل ما يأتي من أنه إذا تطوع فصلى ركعة ثم طلع الفجر فالأولى أن يتمها. وإنما عبروا هنا بـ«لا بأس» لأن الوقت المكروه هنا محل توهم أن في الصلاة فيه بأساً فعبروا بـ«لا بأس» للدلالة على أنه لا يكره التطوع فيه وذلك لا ينافي أن الإتمام أفضل كما هو ظاهر إطلاق قولهم وضم سادسة لشموله الوقت المكروه وتأمل.

وضم إليها سادسة وسجد للسهو ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعاً آخر عليه

ركعتين لو أفسدها. وفي السراج الوهاج: وعليه الفتوى. وقد قدمنا أنه إذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعد الإمام قدر التشهد ولم يعد فإنه يلزمه الست، والفرق بين المسألتين أن في المسألة الأولى التزم صلاة الإمام وهي ست ركعات نفلاً والشروع في النفل لا يوجب أكثر من ركعتين إلا بالاقتداء، وههنا الإمام لم يكن متنفلاً إلا بركعتين فلزم المأموم ركعتان. وفي السراج الوهاج: إذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام إلى الخامسة ساهياً واقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد إلى القعدة لأنه لما قام إلى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتداء لأنه لم يخرج من الفرض قبل أن يقيدها بسجدة اهـ.

قوله **(وسجد للسهو)** الظاهر رجوعه إلى كل من المسألتين، فإن كانت الأولى وهي ما إذا عاد وسلم فظاهر لأنه آخر الواجب وهو السلام، وكذا إذا شك في صلاته فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً فاشتغل بفكره حتى آخر السلام لزمه السهو، وإن كانت الثانية وهي ما إذا لم يعد حتى سجد ففيه ثلاثة أقوال؛ فعند أبي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على الوجه المسنون لأنه لا وجه لأن يجب لجبر نقصان في الفرض لأنه قد انتقل منه إلى النفل، ومن سها في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى، وعند محمد هو لجبر نقصان تمكن بالدخول فيه في الفرض بترك الواجب وهو السلام. وصحح الماتريدي أنه جابر للنقص المتمكن في الإحرام فينجبر النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعاً واختاره في الهداية قوله **(ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعاً آخر عليه)** لأن السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع إلا على سبيل المتابعة، وظاهر كلامهم أنه يكره البناء كراهة تحريم لتصريحهم بأنه غير مشروع. وفي فتح القدير: الحاصل أن نقض الواجب

قوله: **(وعند محمد هو لجبر نقصان الخ)** قال ابن أميرحاج في شرحه على المنية قال فخر الإسلام: إنه المعتمد للفتوى وصاحب المحيط هو الأصح اهـ. قوله: **(تمكن بالدخول فيه)** الباء للسببية وضمير «فيه» راجع للنفل، وقوله «في الفرض» متعلق بنقصان أو بتمكن، وقوله بترك الواجب بدل من قوله «بالدخول فيه» قوله: **(واختاره في الهداية)** قال في النهر: لكن كلام الشارحين لها يأباه ولولا خوف الإطالة لبيناه قوله: **(لأن السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة)** أقول: مقتضى هذا التعليل أنه لو لم يسجد في آخر الشفع له البناء وهو ظاهر فيأتي به في آخر الشفع الثاني لأنها صارت صلاة واحدة، وفي القنية برمز نجم الأئمة الحكيمي **(نح)** تطوع ركعتين وسها ثم بنى عليه ركعتين يسجد للسهو ولو بنى على الفرض تطوعاً وقدسها في الفرض لا يسجد اهـ. والظاهر أن وجه الثاني كون النفل المبني على الفرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو لصلاة واقعاً في صلاة أخرى وإن كانت تحريمة الفرض باقية لكن يرد عليه المسألة المارة آنفاً فإنه

....

وإبطاله لا يجوز لا إذا استلزم تصحيحه نقض ما هو فوقه اهـ. وإنما قال «لم يبن» ولم يقل «لم يصح البناء» لأن البناء صحيح وإن كان مكروهاً لبقاء التحريمة. واختلفوا في إعادة سجود السهو والمختار إعادته لأن ما أتى به من السجود وقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالمسافر إذا نوى الإقامة بعدما سجد للسهو ويلزم الأربع ويعيد السجود. قيد بشفع التطوع لأنه لو كان مسافراً فسجد للسهو وثم نوى الإقامة فله ذلك لأنه لو لم يبن وقد لزم الإتمام بنية الإقامة بطلت صلاته، وفي البناء نقض الواجب ونقض الواجب أدنى فيتحمل دفعاً للأعلى لكن يرد على التقييد بشفع التطوع أنه لو صلى فرضاً تاماً وسجد للسهو وثم أراد أن يبني نفلاً عليه ليس له ذلك لما تقدم، فلو قال «فلو سجد في صلاة لم يبن صلاة عليها إلا في المسافر» لكان أولى ولذا لم يقيد في الخلاصة بالتطوع وإنما قال: : وإذا صلى ركعتين وسها فيها فسجد لسهوه بعد السلام ثم أراد أن يبني عليها ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر إلا أن يقال: إن الحكم في الفرض يكون بالأولى لأنه يكره البناء على تحريمته، سواء كان سجد للسهو أو لا بخلاف شفع التطوع قوله **(ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فإن سجد صح وإلا لا)** وقال محمد: هو صحيح، سجد الإمام أو لم يسجد، لأن عنده سلام من عليه السهو ولا يخرجه عن الصلاة أصلاً لأنها وجبت جبراً للنقصان فلا بد أن يكون في إحرام الصلاة. وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لأنه محلل في نفس وإنما لا يعمل لحاجته إلى أداء السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود. ويظهر الاختلاف في صحة الاقتداء وفي انتقاض

يسجد في الشفع المبني على الفرض إلا أن يفرق بين النفل المبني على الفرض قصداً والمبني بلا قصد لأنه صلاة واحدة قوله: **(وإنما قال لم يبن الخ)** قال الرملي: ذكر في النهاية ما يقتضي أن في المسألة روايتين. وأقول: يجب أن تقيد صحة البناء بما إذا لم يسلم منه للقطع، أما إذا سلم لقطع الصلاة يمتنع البناء لأن سلامه ممن ليس عليه سجود سهو وهو مخرج من الصلاة فكيف يتأتى البناء على الفرض كالبناء على النفل من حيث إنه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن القنية آنفاً، ولعل هذا هو السرقي تقييد المصنف بالتطوع تأمل قوله: **(فسجد لسهوه بعد السلام)** تقييده بما بعد السلام لا يفيد أنه لو سجد قبله له ذلك من غير كراهة كما توهمه الرملي، بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تأمل قوله: **(فلا تظهر دونها)** أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة يعني إذا سجد للسهو تتحقق الحاجة فسقط معنى التحليل عن السلام للحاجة فلا تتحقق الحاجة إذا لم يعد إلى سجود السهو قوله: **(ويظهر الاختلاف الخ)** قال في النهاية بعد تقريره هذه الفروع قلت: وبهذا يعرف أن عندهما من سلم للسهو ويخرج عن حرمة الصلاة من كل وجه لا أن يكون معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجه دون وجه، ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لأنه لو كان في حرمة الصلاة من وجه لكانت الأحكام على عكسها عندهما أيضاً كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولزوم الأداء بالاقتداء ولزوم الأربع عند نية الإقامة عملاً بالاحتياط ا هـ. وتابعه

....

الطهارة بالقهقهة وتغيير الفرض بنية الإقامة في هذه الحالة. كذا في الهداية وغيرها. وظاهره أن الطهارة تنتقض عنده بالقهقهة مطلقاً، وعندهما إن عاد إلى السجود انتقضت وإلا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط، فإنه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لأن القهقهة أوجبت سقوط سجود السهو عند الكل لفوات حرمة الصلاة لأنها كلام، وإنما الحكم هو النقض عنده وعدمه عندهما كما صرح به في المحيط وشرح الطحاوي، وظاهره أيضاً أنه لو نوى الإقامة فالأمر موقوف عندهما إن سجد لزمه الإتمام وإلا فلا، وعند محمد يتم مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط أيضاً فإن الحكم فيه إذا نوى الإقامة قبل

في العناية. وحاصله أن معنى التوقف كونه في حرمتها من وجه دون وجه المقابل لما اختاره مما استدل عليه بالفروع من أنه الخروج من كل وجه. وفي الفتح: هذا غير لازم من القول بالتوقف للمتأمل إذ حقيقته توقف الحكم بأنه خرج عن حرمة الصلاة أولاً، فالثابت في نفس الأمر أحدهما عيناً والسجود وعدمه معرف كما يفيده ما هو مصرح به في البدائع من التجوّزين، وهذا قط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجه دون وجه بل الوقوف عن الحكم بأنه خرج من كل وجه أو لم يخرج من وجه أصلاً فتأمل قوله: **(كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ)** أقول: قد صرح بمثل ما في غاية البيان في هذا وفي الذي بعده أيضاً في الدرر ومتن الملتقي ومتن التنوير. قال الباقاني في شرح الملتقي: وتبع الماتن صاحب الوقاية ونسب أبو المكارم صاحب الوقاية إلى الغفلة حيث قال في شرح المختصر: وإن قهقه انتقض الوضوء عنده خلافاً لهما وصلاته تامة إجماعاً وسقط عنه سجود السهو وإن نوى الإقامة انقلب فرضه أربعاً عنده ويسجد في آخر الصلاة، وعندهما لا ينقلب أربعاً ويسقط عنه سجود السهو إذ يجابه يوجب إبطاله. كذا في الكافي والهداية وشروحها وفتاوى قاضيخان وعدة من الكتب المشهورة، وما ذكر صاحب الوقاية من أنه يبطل وضوءه بالقهقهة ويصير فرضه أربعاً بنية الإقامة إن سجد بعد وإلا فلا، فهو مخالف لما في عامة الكتب، ولما ذكر هو في شرحه للهداية من أنه بعد ما قهقه يتعذر سجود السهو لبطلان التحريمة الموقوفة بالقهقهة فلعل ذلك هفوة منه ا هـ. هذا ما في الباقاني ملخصاً، وهذا يفيد أن ظاهر كلام الهداية وغيرها ليس كما ادعاه المؤلف لكن في القهستاني اقتصر على تفريع المسألة الأولى فقط على الاختلاف المذكور، وذكر أن الفرعين الأخيرين ليسا من فروعه في شيء وقال: وفي الوقاية هنا سهو مشهور ا هـ. قلت وبالله تعالى أستعين: لا يخفى على من له أدنى بصيرة أن الفروع الثلاثة حكمها مختلف على كل من القولين، فالتفريع صحيح لأن الخلاف إنما هو في الخروج باتاً أو موقوفاً لكن لما أمكن التفصيل عندهما بين العود إلى السجود وعدمه في الفرع الأول ذكروه فيه، ولما لم يمكن في الأخيرين كما علمت حكموا بعدم انتقاض الطهارة وعدم تغير الفرض عندهما ولم يفصلوا بين ما إذا عاد أولاً كما فصلوا في الأول فظهر أنه ليس ظاهر كلامهم ما ذكره المؤلف وأن التفريع الذي أطبق عليه عامة الكتب صحيح لا كما قال القهستاني من عدم صحته في الأخريين إذ لم يذكروا التفصيل فيهما أيضاً.

....

السجود أنه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عند سجود السهو لأنه لو سجد فقد عاد إلى حرمة الصلاة فيتغير فرضه أربعاً فيقع سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في الاشتغال به، وعنده يتمها أربعاً ويسجد في آخر صلاته. كذا في المحيط. وذكر في معراج الدراية أن عندهما لا يتغير فرضه، سواء سجد للسهو أو لا، لأنه لو تغير قبل السجود لصحت النية قبل السجود ولو صحت لوقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كأنه لم يسجد أصلاً، فلو لصحت بلا سجود ولا وجه له عندهما لأنه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اهـ. وقيدنا بكونه نوى الإقامة قبل السجود لأنه لونواها بعدما سجد سجدة أو سجدتين تغير فرضه اتفاقاً ويسجد في آخرها للسهو لأن النية صادفت حرمة الصلاة فصار مقيماً. كذا في المحيط. وما في غاية البيان من أن ثمرة الاختلاف تظهر في مسألة رابعة وهي ما إذا اقتدى به إنسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة قصداً هل يقضي أم لا، فعند محمد يقضي سجد الإمام أو لم يسجد لصحة الاقتداء، وعندهما لا يقضي لعدم صحة الاقتداء، فليست مسألة رابعة بل متفرعة على مسألة المتن وهي صحة الاقتداء فإنه إن صح الاقتداء أو أفسدها لزمه القضاء وإلا فلا. وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف تظهر أيضاً في الصلاة على رسول الله ﷺ والأدعية، فعند محمد يأتي بهما في القعدة الأخيرة وهي قعدة سجود السهو لأنها قعدة الختم عنده، وعندهما يأتي بهما في قعدة الصلاة لأنه لما عاد إلى السجود تبين أنه لم يكن خارجاً فكان الأولى قعدة الختم.

نعم الغلط ممن ذكره كصاحب غاية البيان والوقاية وغيرهما حيث قيدوا ترتب الأحكام في الفروع الثلاثة عندهما بقولهم إن سجد وإلا فلا قوله: **(لأنه لو سجد الخ)** حاصله أنه لا يجب لأن إيجابه يؤدي إلى إبطاله كما مر. وفي البزازية: وعندهما خرج منها ولا يعود إلا بعوده إلى سجود السهو ولا يمكنه العود إلى سجوده إلا بعد تمام الصلاة ولا يمكنه إتمام الصلاة إلا بعد العود إلى السجود فجاء الدور وبيانه أنه لا يمكنه العود إلى سجوده لأن سجوده ما يكون جابراً والجابر بالنص هو الواقع في آخر الصلاة ولا آخر لها قبل التمام، فقلنا بأنه تمت صلاته وخرج منها قطعاً للدور اهـ. وأفاد بقوله «لأن سجوده ما يكون جابراً» أنه وإن سجد لا يعود إلى حرمة الصلاة لأنه غير جابر للنقص نظير ما إذا سلم وأتى بما ينافي السجود فإنه لا يعود إلى حرمة الصلاة وإن سجد لأنه غير جابر، بل يكون قد خرج بالسلام خروجاً باتاً، وفي مسألتنا كذلك كما صرح به في قوله «فقلنا تمت صلاته وخرج منها» وحينئذ فلم تحصل نية الإقامة في حرمة الصلاة كما صرح به قاضيخان في شرح الجامع وفي النهاية والعناية والفتح، فلا يتغير فرضه سواء سجد بعدها أو لم يسجد كما يأتي التصريح به عن الدراية. وبهذا التقرير يظهر لك اندفاع ما ذكره الشرنبلالي منتصراً لصاحب غاية البيان جازماً بأنه إن سجد يعود ويلزمه الإتمام وأنه لا فرق حينئذ بين هذه وبين ما إذا نوى بعد

ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فإن سجد صح وإلا لا وسجد للسهو وإن سلم

قوله **(وسجد للسهو وإن سلم للقطع)** رفع لإيهام التخيير بين السجود وعدمه من قوله فإن سجد صح وإلا لا، فأفاد أن السجود واجب وإن قصد بسلامه قطع صلاته لأن هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلاة، أما عند محمد فظاهر لأنه لا يخرجه عن حرمتها أصلاً عنده، وأما عندهما فلا يخرجه خروجاً باتاً لا ينقطع الإحرام مطلقاً، فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للمشروع فلغت كنية الإبانة بصريح الطلاق، وكنية الظهر ستاً بخلاف ما إذا نوى الكفر فإنه يحكم بكفره لزوال الاعتقاد. قيد بسجود السهو لأنه لو سلم وهو ذاكر للسجدة الصلبية تفسد صلاته، والفرق أن سجود السهو يؤتى به في حرمة الصلاة وهي باقية، والصلبية يؤتى بها في حقيقتها وقد بطلت بالسلام العمد. وفي فتح القدير: واعلم أن ما قدمناه من قولنا أن سلام من عليه السهو لا يخرجه عن حرمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعاً وإلا لم يعد إلى حرمتها، بل الحاصل من هذا أنه إذا وقع في محله كان محللاً مخرجاً وبعد ذلك فإن لم يكن عليه شيء مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعاً مع ذلك، وإن كان فإن سلم ذاكراً له وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره إلا أن يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو، وإن كان ركناً فسدت، وإن سلم غير ذاكر. أن عليه شيئاً لم يصر خارجاً وعلى هذا تجري الفروع اهـ. وأما إذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيرها: ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتا السهو إن سلم وهو غير ذاكر لهما أو ذاكر للسهو خاصة فإن سلامه لا يكون قاطعاً للصلاة ويسجد للتلاوة أولاً ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو، وإن سلم وهو ذاكر لهما أو ذاكر للتلاوة خاصة فإن سلامه يكون قاطعاً وسقطت عنه التلاوة والسهو، وإن سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتا السهو إن سلم وهو غير ذاكر لهما أو ذاكر للسهو فإن سلامه لا يكون قاطعاً وسجد للصلبية ويتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو، وإن سلم وهو ذاكر لهما أو ذاكر للصلبية خاصة فإن سلامه يكون قاطعاً وفسدت صلاته، ولو سلم وعليه السجدة الصلبية والتلاوة والسهو إن سلم وهو غير ذاكر للكل أو ذاكر للسهو لا يكون سلامه قاطعاً ويسجد للأول فالأول إن كانت سجدة التلاوة

السجود حيث اتفقوا على صحتها قوله: **(ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتا السهو الخ)** ذكر في البدائع أيضاً ما لو سلم وعليه سجدة تلاوة أو قراءة التشهد الأخير قال: فإن سلم وهو ذاكر لها سقطت عنه لأن سلامه سلام عمد فيخرجه من الصلاة ولا تفسد صلاته لأنه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة لكنها تنقص لترك الواجب، وإن كان ساهياً عنها لا تسقط لأن سلام السهو لا يخرج من الصلاة حتى يصح الاقتداء به وينتقض وضوءه بالقهقهة ويتحوّل فرضه أربعاً بنية الإقامة لو كان مسافراً قوله: **(وسقطت عنه التلاوة والسهو)** أي ولا تفسد صلاته لما مر ـ كذا في البدائع ـ أي لأنه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة ولكن صلاته ناقصة لترك الواجب.

للقطع وإن شك أنه كم صلى أول مرة استأنف وإن كثر تحرى وإلا أخذ بالأقل إن

أولاً فإنه يسجدها. وإن كانت الصلبية أو لا فإنه يسجدها ثم يتشهد بعدها وسلم ثم يسجد سجدتي السهو. وإن كان ذاكراً للصلبية أو التلاوة أو لهما فسدت صلاته وصار سلامه قاطعاً للصلاة لأنه سلام سهو في حق أحدهما وسلام عمد في حق الآخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمد يخرج فترجح جانب الخروج احتياطاً. ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بأن كان محرماً وهو في أيام التشريق فإنه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذاكراً للكل أو ساهياً للكل اهـ. وبهذا علم أن قوله «وسجد للسهو وإن سلم للقطع» مقيد بما إذا لم يكن عليه سجدة صلبية أو سجدة تلاوة متذكراً لها، فإن كانت صلبية فسدت الصلاة، وإن كانت تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة، وفي نفسي من سقوط سجود السهو شيء لأن التلاوة إنما سقطت لكون الصلاة خارجها وقد صار خارجاً. وأما سجود السهو شيء لأن التلاوة إنما سقطت لكون الصلاتية لا تقضى خارجها وقد صار خارجاً. وأما سجود السهو فإنه لا يؤدى في نفس الصلاة وإنما يؤدي في حرمتها، وقد علل في فتح القدير لسقوطهما بامتناع البناء بسبب الانقطاع إلا إذا تذكر أنه لم يتشهد فإنه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة اهـ. وعلل لسقوطها في البدائع بأنه سلام عمد صار به خارجاً من الصلاة اهـ. ولعله لما صار قاطعاً بالنسبة إلى التلاوة صار قاطعاً لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما إذا لم يكن عليه تلاوية ولا صلبية فإنه لم يجعل قاطعاً بالنسة إلى شيء. وفي الولوالجية: ولو سها فسلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة أخرى فرضاً كان أو نفلاً لا يجب عليه سجود السهو لأن التحريمة الأولى قد انقطعت وهذه تحريمة قد استؤنفت، فالنقصان الذي حصل في التحريمة الأولى لا يمكن جبره بفعله في التحريمة الأخرى.

قوله: **(لأنه سلام سهو الخ)** تعليل لما إذا كان ذاكراً للصلبية أو التلاوية فإن سلامه بالنسبة إلى التي كان ذاكراً لها عمد وإلى غيرها سهو، ولم يعلل لما إذا كان ذاكراً لهما لظهوره على أنه لو كان ذكراً للصلبية فقط فالحكم بالفساد ظاهر لأنها بطلت بالسلام العمد، وإنما المشكل ما إذا سلم وهو ذاكر للتلاوية فقط مع أنه قد مر في صدر العبارة أنه تسقط عنه التلاوة والسهو، وذكرنا هناك أن الصلاة لا تفسد لأنه لم يبق عليه ركن من أركانها. والجواب أنه لما كانت الصلبية متروكة هنا وهي ركن ترجح جانب الخروج بالسلام وإن كان سهواً في جانبها عمداً في جانب التلاوة لأنا لو لم نحكم بفساد الصلاة يلزم منه أن يصح إتيانه بالصلبية، وإذا أتى بها يلزم أن يأتي بالتلاوة أيضاً لبقاء التحريمة، ولا سبيل إليه لأنه سلم وهو ذاكر للتلاوة فكان عمداً في حقها كما في البدائع. قال: وقراءة التشهد الأخير في هذا الحكم كسجدة التلاوة لأنها واجبة قوله: **(وقد علل في فتح القدير الخ)** قد يقال على هذا التعليل والذي يأتي بعده عن البدائع أن سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وإن نوى به القطع، فلو قلنا بوجوبه عليه

....

قوله **(وإن شك أنه كم صلى أول مرة استأنف وإن كثر تحري وإلا أخذ بالأقل)** لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا شك أحدكم في صلاته فليستقبل» بحمله على ما إذا كان أول شك عرض له توفيقاً بينه وبين ما في الصحيح مرفوعاً «إذا شك أحدكم فليتحر الصواب فليتم عليه»[١] بحمله على ما إذا كان الشك يعرض له كثيراً، وبين ما رواه الترمذي مرفوعاً «إذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أو ثنتين فليبن على واحدة، وإن لم يدر ثنتين صلى أو ثلاثاً فليبن على ثنتين، فإن لم يدر ثلاثاً صلى أو أربعاً فليبن على ثلاث وليسجد سجدتين قبل أن يسلم»[٢] وصححه بحمله على ما إذا لم يكن له ظن فإنه يبني على الأقل، ويساعد هذا الجمع المعنى وهو أنه قادر على إسقاط ما عليه دون حرج لأن الحرج بإلزام الاستقبال إنما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما إذا شك أنه صلى أولاً والوقت باقٍ يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر، وحمل عدم الفساد الذي تظافر عليه الحديثان الآخران على ما إذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الإلزام وهو منتف شرعاً بالنافي فوجب أن حكمه بالعمل بما يقع عليه التحري قيد بالشك في الصلاة لأنه لو شك في أركان الحج ذكر الجصاص أنه يتحرى كما في الصلاة. وقال عامة مشايخنا: يؤدي ثانياً لأن تكرار الركن والزيادة عليه لا تفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة أحوط. كذا في المحيط. وفي البدائع: إنه يبني في الحج على الأقل في ظاهر الرواية، وأفاد كلامه أن الشك كان قبل الفراغ منها فلو شك بعد الفراغ منها أنه صلى ثلاثاً أو أربعاً لا شيء عليه، ويجعل كأنه صلى أربعاً حملاً لأمره على الصلاح. كذا في المحيط. والمراد بالفراغ منها الفراغ من أركانها، سواء كان قبل السلام أو بعده. كذا في الخلاصة. واستثنى في فتح القدير ما إذا وقع الشك في التعيين ليس غير بأن تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضاً وشك في تعيينه قالوا: يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو وإلى آخره. ولا حاجة إلى هذا الاستثناء لأن كلامنا في الشك بعد الفراغ، وهذا قد تذكر ترك ركن يقيناً إنما وقع الشك في تعيينه. نعم يستثنى منه ما ذكره في الخلاصة من أنه

هنا لم يلزم المحذور ولكن أشار إلى جوابه بقوله الآتي ولعله الخ قوله: **(وصححه)** معطوف على «رواه» قوله: **(والمراد بالفراغ منها)** قال في التاتارخانية: ولو شك بعد الفراغ من التشهد في الركعة الأخيرة على نحو ما بينا فكذلك الجواب يحمل على أنه أتم الصلاة. هكذا روي عن محمد اهـ.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ٣١، مسلم في كتاب المساجد حديث ٨٩، ٩٠. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٩٠. النسائي في كتاب السهو باب ٢٥. ابن ماجة في كتاب الإقامة باب ١٣٣. أحمد في مسنده (١/ ٣٧٩، ٤٣٨).

(٢) رواه الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٧٤.

....

لو أخبره رجل عدل بعد السلام أنك صليت الظهر ثلاثاً وشك في صدقه وكذبه فإنه يعيد احتياطاً لأن الشك في صدقة شك في الصلاة بخلاف ما إذا كان عنده أنه صلى أربعاً فإنه لا يلتفت إلى قول المخبر، وكذا لو وقع الاختلاف بين الإمام والقوم إن كان الإمام على يقين لا يعيد وإلا أعاد بقولهم. ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثاً، وقال بعضهم صلى أربعاً والإمام مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الإمام وإن كان معه واحد، فإن أعاد الإمام الصلاة وأعاد القوم معه مقتدين به صح اقتداؤهم لأنه إن كان الإمام صادقاً يكون هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل، وإن كان كاذباً يكون اقتداء المفترض بالمفترض إلى آخر ما في الخلاصة. وقيد بكون الشك في العدد بتعبيره بكلمة «كم» لأن مصلي الظهر إذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية أنه في العصر ثم شك في الثالثة أنه في التطوع ثم شك في الرابعة أنه في الظهر قالوا: يكون في الظهر والشك ليس بشيء. ولو تذكر مصلي العصر أنه ترك سجدة ولا يدري أنه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذي هو فيها فإنه يتحرى فإن لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال أنه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطاً ثم يعيد العصر، فإن لم يعد فلا شيء عليه. واختلفوا في معنى قولهم أول مرة» فأكثر مشايخنا كما في الخلاصة والخانية والظهيرية على أن معناه أول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح.

وذهب الإمام السرخسي إلى أن معناه أن السهو ليس بعادة له لا أنه لم يسه قط. وقال فخر الإسلام: أي في هذه الصلاة. واختاره ابن الفضل كما في الظهيرية وكلاهما قريب. كذا في غاية البيان. وفائدة الخلاف بين العبارات أنه إذا سها في صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنين ثم سها على قول شمس الأئمة يستأنف لأنه لم يكن من عادته وإنما حصل له مرة واحدة والعادة إنما هي من المعاودة، وعلى العبارتين الأخريين يجتهد في ذلك. كذا في السراج الوهاج وفيه نظر، بل يستأنف على عبارة السرخسي وفخر الإسلام، ويتحرى على قول الأكثر فقط لأنه أول سهو وقع له في تلك الصلاة فيستأنف على قول فخر الإسلام كما لا يخفى. وهذا الاختلاف يفسر قولهم «وإن كثر تحرى». فعلى قول الأكثر المراد بالكثرة مرتان بعد بلوغه، وعلى قول فخر الإسلام مرتان في صلاة واحدة. وفي المجتبى: وقيل مرتين في سنته، ولعله

قوله: (**إلى آخر ما في الخلاصة**) أقول: وتمام عبارتها: ولو استيقن واحد من القوم أنه صلى ثلاثاً واستيقن واحد أنه صلى أربعاً والإمام والقوم في شك ليس على الإمام والقوم شيء وعلى المستيقن بالنقصان الإعادة، ولو كان الإمام استيقن أنه صلى ثلاثاً كان عليه أن يعيد بالقوم ولا إعادة على الذي تيقن بالتمام، ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الإمام والقوم فإن كان ذلك في الوقت أعادوها احتياطاً، وإن لم يعيد وإلا شيء عليهم إلا إذا استيقن عدلان بالنقصان وأخبرا بذلك اهـ.

....

على قول السرخسي. وأشار المصنف إلى أنه لو شك في بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع وإن كان يعرض له كثيراً لا يلتفت إليه. كذا في معراج الدراية. وفي المجتبى والمبتغى: ومن شك أنه كبر للافتتاح أولا، أو هل أحدث أو لا، أو هل أصابت النجاسة ثوبه أو لا، أو مسح رأسه أم لا، استقبل إن كان أول مرة وإلا فلا اهـ. بخلاف ما لو شك أن هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فإنه لا يصير شارعاً لأنه لا يثبت له شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم أنه نوى ليكون للافتتاح. والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة بعمل منافٍ لها والدخول في صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعداً أولى لأنه عرف محللاً دون الكلام ومجرد النية لغو لا يخرج بها من الصلاة. كذا قالوا وظاهره أنه لا بد من عمل فلو لم يأت بمناف وأكملها على غالب ظنه لم تبطل إلا أنها تكون نفلاً ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها فرضاً، فلو كانت نفلاً ينبغي أن يلزمه قضاؤه وإن أكملها لوجوب الاستئناف، ولم أر هذا التفريع منقولاً إلا أن قول الشارح وغيره أن الاستقبال لا يتصور إلا بالخروج عن الأولى وذلك بعمل منافٍ يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى. والتحري طلب الأخرى وهو ما يكون أكبر رأيه عليه، وعبروا عنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن، وذكروا أن الشك تساوي الأمرين، والظن رجحان جهة الصواب، والوهم رجحان جهة الخطأ، فإن لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فإنه يبني على الأقل فيجعلها واحدة لو شك أنها ثانية، وثانية لو شك أنها ثالثه، وثالثة لو شك أنها رابعة. وعند البناء على الأقل يقعد في كل موضع يتوهم أنه محل قعود فرضاً كان القعود أو واجباً كيلا يصير تاركاً فرض القعدة أو واجبها، فإن وقع في رباعي أنها الأولى أو الثانية يجعلها الأولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى فيأتي بأربع قعدات، قعدتان مفروضتان وهي الثالثة والرابعة، وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله: يقعد في كل

قوله: **(وعبروا تارة بالظن وتارة بغالب الظن)** يوهم أنه لا فرق بينهما لكنه قدم في التيمم عن أصول اللامشي أن أحد الطرفين إذا قوي وترجح على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو الظن، وإذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو أكبر الظن وغالب الرأي اهـ. لكن ذكر العلامة ابن أميرحاج في أوائل شرحه على التحرير أن هذا الفرق غريب بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أو لم يأخذ ولم يطرح الآخر، وأن غلبة الظن زيادة على أصل الرجحان لا تبلغ به الجزم الذي هو العلم اهـ قوله: **(ولو شك أنها الثانية الخ)** قال الرملي: أي شك في الركعة التي قام إليها أنها الثانية أو الثالثة الخ. ولو شك في التي قام عنها أنها الثانية أو الثالثة لا يقعد وهو الصحيح لأنها إن كانت ثالثة فظاهر وإن كانت ثانية فقد تقدم أنه إذا قام عن القعدة الأولى لا يعود إلا في المغرب والوتر لاحتمال أنها ثالثة والقعود فرض فيهما فيتشهد ويقوم فيصلي ركعة أخرى

....

موضع يتوهم أنه أخر صلاته كيلا يصير تاركاً فرض القعدة. فنسبه في فتح القدير إلى القصور والعذر له أن قعوده في موضع يتوهم أنه محل القعود الواجب ليس متفقاً عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبي، فلعل ما في الهداية مبني على أحد القولين وإن كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقاً.

وظاهر كلامهم يدل على أن القعود في كل موضع يتوهم أنه آخر صلاته فرض، ولو شك أنها الثانية أو الثالثة أتمها وقعد ثم قام فصلى أخرى وقعد ثم الرابعة وقعد، ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام أنها الثالثة أو الأولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين ويقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو. وإن شك وهو ساجد فإن شك أنها الأولى أو الثانية فإنه يمضي فيها سواء شك في السجدة الأولى أو الثانية لأنها إن كانت الأولى لزمه المضي فيها، وإن كانت الثانية يلزمه تكميلها. وإذا رفع رأسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة، ولو شك في صلاة الفجر في سجوده أنه صلى ركعتين أو ثلاثاً إن كان في السجدة الأولى أمكنه إصلاح صلاته لأنه إن كان صلى ركعتين كان عليه إتمام هذه الركعة لأنها ثانية فيجوز، وإن كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند محمد لأنه كما تذكر في السجدة الأولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كأنها لم تكن كما لو سبقه الحدث في السجدة الأولى في الركعة الخامسة وهي مسألة زه، وإن كان هذا الشك في السجدة الثانية فسدت صلاته. ولو شك في الفجر أنها ثانية أم ثالثة ولم يقع تحريه على شيء وكان قائماً يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد، وإن كان قاعداً والمسألة بحالها يتحرى إن وقع تحريه أنها ثانية مضى على صلاته، وإن وقع تحريه أنها ثالثة يتحرى في القعدات، إن وقع تحريه أنه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاته، وإن لم يقع تحريه على شيء فسدت صلاته أيضاً. وكذا في ذوات الأربع إذا شك أنها الرابعة أو الخامسة، ولو شك أنها ثالثة أو خامسة. فعلى ما ذكرنا في الفجر فيعود إلى القعدة ثم يصلي ركعة أخرى ويتشهد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ويسجد للسهو.

لاحتمال أن تلك ركعة ثانية. كذا في شرح منية المصلي للحلبي قوله: **(ارتفعت تلك السجدة الخ)** قال في الفتح: وهذا أيضاً يدل على خلاف ما في الهداية بما قدمناه في تذكر صلبية من أن إعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب، ولو فرعناه عليه ينبغي أن تفسد هنا لعدم ارتفاض السجدة المذكورة قوله: **(فسدت)** لاحتمال أنه قيد الثالثة بالسجدة الثانية وخلط المكتوبة بالنافلة قبل إكمال المكتوبة فتفسد صلاته يعني المكتوبة. كذا في التاترخانية وفي الفتح، وقياس هذا أن تبطل إذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الأولى سجد الثانية أولاً قوله: **(ثم يصلي ركعة أخرى)** ويتشهد لينظر ما الداعي إلى هذا التشهد فإن هذه الركعة إما ثالثة أو خامسة ولا تشهد فيهما بخلاف ما قبلها التي عاد إليها ثانية أو رابعة

توهم مصلي الظهر أنه أتمها فسلم ثم علم أنه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو.

ولو شك الوتر وهو قائم أنها ثانيته أم ثالثته يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقنت فيها أيضاً هو المختار إلى هنا عبارة الخلاصة. ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعاً لما في الهداية وهو مما لا ينبغي إغفاله فإنه يجب السجود في جميع صور الشك، سواء عمل بالتحري أو بنى على الأقل. كذا في فتح القدير. وترك المحقق قيداً لا بد منه مما لا ينبغي إغفاله وهو أن يشغله الشك قدر أداء ركن ولم يشتغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمناه أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج أن في فصل البناء على الأقل يسجد للسهو، وفي فصل البناء على غلبة الظن إن شغله تفكره مقدار أداء الركن وجب السهو وإلا فلا اهـ. وكأنه في فصل البناء على الأقل حصل النقص مطلقاً باحتمال الزيادة فلا بد من جابر، وفي الفصل الثاني النقصان بطول التفكر لا بمطلقه قوله **(وإن توهم مصلي الظهر أنه أتمها فسلم ثم علم أنه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو)** لأنه عليه السلام فعل كذلك في حديث ذي اليدين ولأن السلام ساهياً لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجه قيد به لأنه لو سلم على ظن أنه مسافر أو على ظن أنها الجمعة أو كان قريب العهد بالإسلام فظن أن فرض الظهر ركعتان أو كان في صلاة العشاء فظن أنها التراويح فسلم أو سلم ذاكراً أن عليه ركناً فإن صلاته تبطل لأنه سلم عامداً. وفي المجتبي: ولو سلم المصلي عمداً قبل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصد به خطاب آدمي اهـ. فينبغي أن لا تفسد في هذه المسائل على القول الثاني. ومراده من قوله «ثم علم أنه صلى ركعتين» العلم بعدم تمامها ليدخل فيه ما إذا علم أنه ترك سجدة صلبية أو تلاوية بعد السلام، وحكمه أنه إن كان في المسجد ولم يتكلم وجب أن يأتي به وإن انصرف عن القبلة لأن سلامه لم يخرجه عن الصلاة حتى لو اقتدى به إنسان بعد هذا السلام صار داخلاً فإن سجد سجد معه وإن لم يسجد فسدت صلاته إذا كان المتروك صلبية، وفسدت صلاة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثلاً يلزمه قضاء الأربع إن كان الإمام مقيماً، وركعتين إن كان مسافراً وإن كان في الصحراء فانصرف إن جاوز الصفوف خلفه أو يمنة أو يسرة فسدت في الصلبية وتقرر النقص وعدم الجبر في التلاوة، وإن مشى إمامه لم يذكر في ظاهر الرواية، وحكمه إن كان له سترة بني مالم يجاوزها، وإن لم يكن له سترة فقيل إن مشى قدر الصفوف خلفه عاد أو أكثر امتنع وهو مروي عن أبي يوسف اعتباراً لأحد الجانبين بالآخر. وقيل: إن جاوز موضع سجوده لا يعود وهو الأصح لأن ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعاً من الاقتداء. كذا في فتح

وبخلاف ما بعدها فإنها رابعة أو سادسة فليراجع ثم رأيت في الفتح قال في المسألة: ولو شك أنها الرابعة أو الخامسة أو أنها الثالثة أو الخامسة ثم ذكر الحكم كما هنا وهو ظاهر في الأولى فقط قوله: **(فينبغي أن لا تفسد الخ)** قال الشيخ إسماعيل: وهو ظاهر والأول المجزوم به في كتب عديدة معتمدة

باب صلاة المريض

تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعداً يركع ويسجد وموميا إن تعذر

القدير. وذكر في التجنيس: إذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم تذكر أنه ترك سجدة صلبية إن تركها من الركعة الأولى فسدت صلاته لأنها صارت ديناً في ذمته فصارت قضاء وانعدمت نية القضاء، وإن تركها من الركعة الثانية لا تفسد إلا رواية عن أبي يوسف لأنها لم تصر ديناً في ذمته فنابت سجدتا السهو عن الصلبية ولو كانت المسألة بحالها إلا أنه لما سلم للفجر تذكر أن عليه سجدة التلاوة فسجد لها ثم تذكر أن عليه سجدة صلبية فصلاته فاسدة في الوجهين لأن سجدة التلاوة دين عليه فانصرف نيته إلى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة إلى غير القضاء اهـ. وفي الظهيرية: وإذا سلم ساهياً وعليه سجدة فإن كان سجدة تلاوة يأتي بها وفي ارتفاض القعدة روايتان، والأصح رواية الارتفاض، وإن كانت صلبية يأتي بها وترتفض القعدة اهـ. وفي التجنيس: إذا صلى رجل من المغرب ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم أنه أتمها فسلم ثم قام فكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذكر أنه لم يصل المغرب وقد سجد للسنة أوّلاً فصلاة المغرب فاسدة لأنه كبر ونوى الشروع في صلاة أخرى فيكون ناقلاً من الفرض إلى النفل قبل إتمامها، وأما إذا سلم ثم تذكر أنه لم يتم فحسب أن صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانياً وصلى ثلاثاً إن صلى ركعة وقعد قدر التشهد أجزأه المغرب الأول لأن نية المغرب ثانياً لا تصح، بقي مجرد التكبير وذا لا يخرجه عن الصلاة اهـ. ومسائل السجدات معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا نطيل بذكرها والله سبحانة وتعالى أعلم بالصواب.

باب صلاة المريض

ذكرها عقب سجود السهو لأنها من العوارض السماوية، والأول أعم موقعاً لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة إلى بيانه أمس فقدمه. وتصوّر مفهوم المرض ضروري إذ لا

ا هـ. قوله: **(وذكر في التجنيس إذا سلم الخ)** هذا مبني على أصول: أحدها أن الترتيب في أداء السجدتين ليس بشرط. ثانيها أن المتروكة إذا قضيت التحقت بمحلها وصارت كالمؤداة في محلها. ثالثها أن سلام الساهي لا يخرجه عن حرمة الصلاة. رابعها أن السجدة إذا فاتت عن محلها لا تجوز إلا بنية القضاء ومتى لم تفت عن محلها تجوز بدون نية القضاء، وإنما تفوت عن محلها بتخلل ركعة كاملة وبما دون الكاملة لا تفوت عن محلها لأنه محل الرفض وتمامه في التاتارخانية وغيرها.

باب صلاة المريض

قوله: **(إذا كان التعذر أعم الخ)** قال في النهر أقول: حيث أراد به الحقيقي لزم أن يكون

....

شك أن فهم المراد من لفظ المرض أجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبائع الأربع، بل ذلك يجري مجرى التعريف بالأخفى. وعرفه في كشف الأسرار بأنه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي، والإضافة فيه من باب إضافة الفعل إلى فاعله كقيام زيد أو إلى محله كتحريك الخشب قوله: (**تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعداً يركع ويسجد**) لقوله تعالى ﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم﴾ [آل عمران: ١٩١] قال ابن مسعود وجابر وابن عمر: الآية نزلت في الصلاة أي قياماً إن قدروا، وقعوداً إن عجزوا عنه، وعلى جنوبهم إن عجزوا عن القعود. ولحديث عمران بن حصين أخرجه الجماعة إلا مسلماً قال: كانت بي بواسير فسألت النبي ﷺ عن الصلاة فقال ﷺ: صلِّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنبك. زاد النسائي: فإن لم تستطع فمستلقياً لا يكلف الله نفساً إلا وسعها. ثم المصنف رحمه الله أراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل أنه عطف عليه التعذر الحكمي وهو خوف زيادة المرض. واختلفوا في التعذر فقيل ما يبيح الإفطار، وقيل التيمم، وقيل بحيث لو قام سقط، وقيل ما يعجزه عن القيام بحوائجه، والأصح أن يلحقه ضرر بالقيام. كذا في النهاية والمجتبي وغيرهما. وإذا كان التعذر أعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة إلى جعل التعذر بمعنى التعسر وأنهم لا يريدون به عدم الإمكان كما في الذخيرة. وفي المجتبى: حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبيح للإفطار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو يجد به وجعاً ا هـ. قيد بتعذر القيام أي جميعه لأنه لو قدر عليه متكئاً أو متعمداً على عصاً أو حائط لا يجزئه إلا كذلك خصوصاً على قولهما فإنهما يجعلان قدرة الغير قدره له. قال الهندواني: إذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية أو تكبيرة ثم يقعد وإن لم يفعل ذلك خفت أن تفسد صلاته. هذا هو المذهب ولا يروى عن أصحابنا خلافه. وكذا إذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء والاستناد إلى إنسان أو إلى حائط أو إلى وسادة لا يجزئه إلا كذلك، ولو

بمعنى التعسر لما قد علمت ا هـ. قلت: ولا يخفى ما فيه، والذي يظهر أنه إن أريد به حقيقته وهو ما ذكره أنه مراد المصنف ونقله في الشرنبلالية عن الكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لأن المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد ما لا يمكن أصلاً فهو غيره، وإن أريد به غير ما أراده المصنف أعني الأعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة إلى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف، وإن أريد منه ماهو الأصح أي بأن يلحقه ضرر بالقيام لزم أن يكون بمعنى التعسر تأمل قوله: (متكئاً) أي على خادم له كما في الخلاصة. قلت: ويشكل هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله من عدم اعتبار القدرة بالغير، وقد ذكر المؤلف في مسألة ما لو وجد من يوضئه ولو زوجته أو غيرها لا يجزئه التيمم في ظاهر المذهب، فنقل عن التجنيس هناك أن الفرق بين هذه وبين ما لو وجد قوماً

....

استلقى لا يجزئه. ودخل تحت العجز الحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعداً وإن أفطر صلى قائماً يصوم ويصلي قاعداً، وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فإنه لا يجب عليه القيام. وما لو صلى قائماً سلس بوله ولو صلى قاعداً لا فإنه يصلي قاعداً بخلاف ما لو كان لو قام أو قعد سال بوله ولو استلقى لا فإنه يصلي قاعداً ولا يستلقي لأنها مستلقياً لا تجوز عند الاختيار بحال كما لا تجوز مع الحدث فاستويا، وتمامه في المحيط: وما لو كان في بطنها ولد فأخرجت إحدى يديه وتخاف خروج الوقت تصلي بحيث لا يلحق الولد ضرر لأن الجمع بين حق الله وحق الولد ممكن كما في التجنيس، وما لو خاف من العد وإن صلى قائماً أو كان في خباء لا يستطيع أن يقيم صلبه فيه وإن خرج لم يستطع أن يصلي من الطين والمطر أنه يصلي قاعداً ومن به أدنى علة وهو في طريق فخاف إن نزل عن المحمل للصلاة بقي في الطريق فإنه يجوز أن يصلي الفرائض على محمله، وكذا المريض الراكب إذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله. واختلف المشايخ فيما إذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج إلى الجماعة يعجز عن القيام، والأصح أنه يخرج إلى الجماعة ويصلي قاعداً. كذا في الولوالجية وقدمنا في باب صفة الصلاة أن الفتوى على خلافه.

قوله: **(وموميأ إن تعذر)** أي يصلي مومياً وهو قاعد إن تعذر الركوع والسجود لما قدمناه، ولأن الطاعة بحسب الطاقة. وفي المجتبى: وقد كان كيفية الإيماء بالركوع والسجود مشتبهاً على أنه يكفيه بعض الانحناء أم أقصى ما يمكنه إلى أن ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الأئمة الحلواني أن المومي إذا خفض رأسه للركوع شيئاً ثم للسجود جاز، ولو وضع بين يديه وسائد وألصق جبهته عليها ووجد أدنى الانحناء جاز عن الإيماء وإلا فلا. ومثله في تحفة الفقهاء وذكر أبو بكر إذا كان بجبهته وأنفه عذر يصلي بالإيماء ولا يلزمه تقريب الجبهة إلى الأرض بأقصى ما يمكنه وهذا نص في بابه اهـ. ثم إذا صلى المريض قاعداً بركوع وسجود أو بإيماء كيف يقعد، أما في حال التشهد فإنه يجلس كما يجلس للتشهد بالإجماع، وأما في حالة القراءة وحال الركوع روي عن أبي حنيفة أنه يجلس كيف شاء من غير كراهة إن شاء محتبياً وإن شاء متربعاً وإن شاء على ركبتيه كما في التشهد. وقال زفر: يفترش رجله اليسرى في جميع صلاته. والصحيح ما روي عن أبي حنيفة لأن عذر المرض أسقط عنه الأركان فلأن يسقط عن الهيئات أولى. كذا في البدائع. وفي الخلاصة والتجنيس والولوالجية: الفتوى على قول زفر لأن ذلك أيسر على المريض ولا يخفى ما فيه، بل الأيسر

يستعين بهم في الإقامة والثبات جاز له الصلاة قاعداً أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء إلا أن يراد بالغير غير الخادم كما يشعر به ما نقلناه عن الخلاصة تأمل. وتقدم في باب التيمم ما يوضحه فراجعه.

وجعل سجوده أخفض ولا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه فإن فعل وهو يخفض رأسه

عدم التقييد بكيفية من الكيفيات والمذهب الأول. وفي الخلاصة: وإن لم يقدر على السجود من جرح أو خوف أو مرض فالكل سواء. ومن صلى وبجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الإيماء وعليه أن يسجد على أنفه وإن لم يسجد على أنفه لم يجزه. ثم قال: وفي الزيادات: رجل بحلقه جراح لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الأفعال فإنه يصلي قاعداً بالإيماء ا هـ. وبهذا ظهر أن تعذر أحدهما كافٍ للإيماء بهما. وفي البدائع: إن الركوع يسقط عمن يسقط عنه السجود وإن كان قادراً على الركوع ا هـ. ولم أر حكم ما إذا تعذر الركوع دون السجود وكأنه غير واقع. وفي القنية: أخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومىء قوله: **(وجعل سجوده أخفض)** أي أخفض من ركوعه لأنه قائم مقامهما فأخذ حكمهما، وعن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال في صلاة المريض: إن لم يستطع أن يسجد أومأ وجعل سجوده أخفض من ركوعه. وروي عن النبي ﷺ أنه قال «من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعاً وركوعه إيماء والركوع أخفض من الإيماء» كذا في البدائع. وظاهره كغيره أنه يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواهما لا يصح ويدل عليه أيضاً ما سيأتي قوله: **(ولا يرفع إلى وجهه شيئاً يسجد عليه فإن فعل وهو يخفض رأسه صح وإلا لا)** أي وإن لم يخفض رأسه لم يجز لأن الفرض في حقه الإيماء ولم يوجد فإن لم يخفض فهو حرام لبطلان الصلاة المنهي عنه بقوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] وأما نفس الرفع المذكور فمكروه، وصرح به في البدائع وغيره لما روي أن النبي ﷺ دخل على مريض يعوده فوجده يصلي كذلك فقال: إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد وإلا فأوم برأسك. وروي أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع إليه عود فيسجد عليه فنزع ذلك من يد من كان في يده وقال: هذا شيء عرض لكم الشيطان أوم بسجودك. وروي أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال: أتتخذون مع الله آلهة؟ ا هـ. واستدل للكراهة في المحيط بنهيه عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم. وأراد بخفض الرأس خفضها للركوع ثم للسجود أخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره الولوالجي في

قوله: **(هذا شيء عرض لكن الشيطان)** قال الرملي: عبارة مجمع الدراية «هذا ما عرض لكم به الشيطان» وعبارة غاية البيان «وهذا ما عرض لكم به الشيطان» قوله: **(وهو يدل على كراهة التحريم)** أقو قال في الذخيرة: فإن كانت الوسادة موضوعة على الأرض وكان يسجد عليها جازت صلاته فقد صح أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها كانت تسجد على مرفقة موضوعة بين يديها لعلة كانت بها ولم يمنعها رسول الله ﷺ من ذلك ا هـ. وهذا يفيد عدم الكراهة إلا أن يقال: الكراهة فيما إذا رفعه شخص آخر كما يشعر به ما ذكره المؤلف وعدمها فيما إذا كان على الأرض، ثم رأيت القسهتاني قال بعد قوله «ولا يرفع إلى وجهه شيء يسجد عليه» فيه إشارة إلى أنه لو سجد على شيء مرفوع موضوع على الأرض لم يكره، ولو سجد على دكان دون صدره يجوز كالتصحيح لكن لو زاد يومىء ولا

صح وإلا لا وإن تعذر القعود أومأ مستلقياً أو على جنبه وإلا أخرت ولم يوم بعينه

فتاواه. ولو رفع المريض شيئاً يسجد عليه ولم يقدر على الأرض لم يجز إلا أن يخفض برأسه لسجوده أكثر من ركوعه ثم يلزقه بجبينه فيجوز لأنه لما عجز عن السجود وجب عليه الإيماء والسجود على الشيء المرفوع ليس بالإيماء إلا إذا حرك رأسه فيجوز لوجود الإيماء لا لوجود السجود على ذلك الشيء ا هـ. وصححه في الخلاصة. قيد بكون فرضه الإيماء لعجزه عن السجود إذ لو كان قادراً على الركوع والسجود فرفع إليه شيء فسجد عليه قالوا: إن كان إلى السجود أقرب منه إلى القعود جاز وإلا فلا. كذا في المحيط. وفي السراج الوهاج: ثم إذا وجد الإيماء فهو مصل بالإيماء على الأصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من يركع ويسجد به.

قوله: **(وإن تعذر القعود أومأ مستلقياً أو على جنبه)** لأن الطاعة بحسب الاستطاعة. والتخيير بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجنب جواب الكتب المشهورة كالهداية وشروحها. وفي القنية: مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء، وقيل يجوز والأظهر أنه لا يجوز. وإن تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الأيمن أو الأيسر ووجهه إلى القبلة ا هـ. وهذا الأظهر خفي والأظهر الجواز. وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الأفضل وهو جواب المشهور من الروايات. وعن أبي حنيفة أن الأفضل أن يصلي على شقه الأيمن. وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق، وللتصريح به في الآية، ولأن استقبال القبلة يحصل به، ولهذا يوضع في اللحد هكذا ليكون مستقبلاً للقبلة. فأما المستلقي يكون مستقبل السماء وإنما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ما روي عن عمر عن النبي ﷺ أنه قال

يسجد عليه كما في الزاهدي ا هـ. قوله: **(ولو رفع المريض شيئاً الخ)** أي بأن أخذ بيده عوداً أو حجراً ووضعه على جبهته لم يجز ما لم يخفض رأسه قوله: **(وفي السراج الوهاج ثم إذا وجد الخ)** قال في النهر: قال الشارح وكان ينبغي أن يقال: لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجوداً وإلا فإيماء ا هـ وعندي فيه نظر لأن خفض الرأس بالركوع ليس إلا إيماء ومعلوم أنه لا يصح السجود دون الركوع ولو كان الموضوع مما يصح السجود عليه ا هـ. وأجاب عنه في حواشي مسكين بأن قوله «لأن خفض الرأس الخ» دعوى لا دليل عليها، وأي فرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للركوع من الصحيح ركوعاً ومن المريض إيماء ا هـ. قلت: بل ما ذكره دعوى لا دليل عليها لأنه قد مر أن المفروض من الركوع كما في البدائع وأكثر الكتب أصل الانحناء والميل، وعن الحاوي الركوع انحناء الظهر. وأما ما في المنية أنه طأطأة الرأس فالمراد به مع انحناء الظهر كما قاله الشيخ إبراهيم في شرحها كما قدمناه مبسوطاً في محله وسيأتي ما يوضحه، فالأولى حمل كلام الزيلعي على ما إذا وجد أدنى انحناء الظهر ليكون ركوعاً حقيقة، فالثمرة صحة اقتداء الراكع الساجد به لأنه اقتداء القائم بالقاعد الذي يركع ويسجد وذلك صحيح قوله: **(ولنا ما روى الخ)** قلت: هذا الاستدلال إنما يناسب ما استظهره في القنية تأمل.

....

في المريض: إن لم يستطع قاعداً فعلى القفا يوميء إيماء، ولأن التوجه إلى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لأن الإيماء هو تحريك الرأس فإذا صلى مستلقياً يقع إيماؤه إلى القبلة، وإذا صلى على الجنب يقع منحرفاً عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة. وقيل: إن المرض الذي كان بعمران باسور فكان لا يستطيع أن يستلقي على قفاه. والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه إذا نام وإن كان مستلقياً بخلاف الوضع في اللحد لأنه ليس على الميت فعل يجب توجيهه إلى القبلة ليوضع مستلقياً فكان الاستقبال في الوضع على الجنب. وأطلق في تعذر العقود فشمل التعذر الحكمي كما لو قدر على القعود ولكن بزغ الماء من عينيه فأمره الطبيب أن يستلقي أياماً على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجزأه أن يستلقي ويصلي بالإيماء لأن حرمة الأعضاء كحرمة النفس. كذا في البدائع. وفي الخلاصة: وإذا لم يقدر على القعود صلى مضطجعاً على قفاه متوجهاً نحو القبلة ورأسه إلى المشرق ورجلاه إلى المغرب. وفي المجتبى: وينبغي للمستلقي أن ينصب ركبتيه إن قدر حتى لا يمد رجليه إلى القبلة. وفي العناية: يجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الإيماء بالركوع والسجود لأن حقيقة الاستلقاء تمنع الأصحاء عن الإيماء فكيف بالمرضى؟ واقتصار المصنف على بيان البدل للأركان الثلاثة أعني القيام والركوع والسجود إشارة إلى أن القراءة لا بدل لها عند العجز عنها فيصلي بغير القراءة وفي المجتبى: قيل في الأمي والأخرس يجب تحريك الشفة واللسان كتلبية الحج، وقيل لا يجب وإذا لم يعرف إلا قوله «الحمد لله» يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيات في التشهد فإنه يكررها قدر التشهد لكون القعود مقدراً ا هـ. وأشارَ بسقوط الأركان عند العجز إلى سقوط الشرائط عند العجز عنها بالأولى، فلو كان وجه المريض إلى غير القبلة ولم يقدر على التحويل إليها بنفسه ولا بغيره يصلي كذلك لأنه ليس في وسعه إلا ذلك، ولا إعادة عليه بعد البرء في ظاهر الجواب لأن العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الأركان وثمة لا تجب الإعادة فههنا أولى. كذا في البدائع. وفي الخلاصة: فإن وجد أحداً يحوله فلم يأمره وصلى إلى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على أن الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده، وعلى هذا لو صلى على فراش نجس ووجد أحداً يحوله إلى مكان طاهر ثم قال مريض مجروح تحته ثياب نجسة، إن كان بحال لا يبسط تحته شيء إلا تنجس من ساعته له أن يصلي على حاله، وكذا لو لم يتنجس الثاني إلا أنه يزداد مرضه له أن يصلي فيه ا هـ. وفي الولوالجيه: المريض إذا كان لا يمكنه

قوله: **(متوجها نحو القبلة ورأسه إلى المشرق الخ)** هذا إنما يتصور في بلادهم كبخارى وما والاها مما هو جهة المشرق فإن قبلتهم تكون إلى جهة المغرب، وأما في بلادنا الشامية فلا يتصور، بل إذا اضطجع على قفاه نحو القبلة يكون رأسه إلى الشمال والمغرب عن يمينة والمشرق عن يساره، وعلى

....

الوضوء أو التيمم وله جارية فعليها أن توضئه لأنها مملوكة وطاعة المالك واجبة إذا عرى عن المعصية، وإذا كان له امرأة لا يجب عليها أن توضئه لأن هذا ليس من حقوق النكاح إلا إذا تبرعت فهو إعانة على البر. والعبد المريض إذا كان لا يستطيع أن يتوضأ يجب على مولاه أن يوضئه بخلاف المرأة المريضة حيث لا يجب على الزوج أن يتعاهدها لأن المعاهدة إصلاح الملك وإصلاح الملك على المالك، وأما المرأة حرة فكان إصلاحها عليها ا هـ. وفي التجنيس: قال أبو حنيفة في متوضىء لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالإيماء ثم يعيد ما صلى بالإيماء قضاء لحق الوقت بالتشبه، وإنما يعيد لأن العذر جاء من قبل العبد. وقال محمد: لا يصلي الماشي وهو يمشي ولا السابح وهو يسبح في البحر ولا السائف وهو يضرب بالسيف لأن هذه الأفعال منافية للصلاة، ولهذا شغل النبي ﷺ عن صلاته يوم الخندق لأجل القتال ثم قال: الغريق في البحر إذا حضرته الصلاة إن وجد ما يتعلق به أو كان ماهراً في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالإيماء من غير أن يحتاج فيه إلى عمل كثير افترض عليه أداء الصلاة لأنه قادر، ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن ماهراً في السباحة يعذر بالتأخير إلى أن يخرج لأنه غير قادر على أداء الصلاة ا هـ. وفي القنية: مريض لا يمكنه الصلاة إلا بأصوات مثل أوه ونحوه يجب عليه أن يصلي ولو اعتقل لسانه يوماً وليلة فصلى صلاة الأخرس ثم انطلق لسانه لا تلزمه الإعادة.

قوله: **(وإلا أخرت)** أي وإن لم يقدر على الإيماء برأسه أخرت الصلاة إلى القدرة. وفي الهداية: وقوله «أخرت عنه» إشارة إلى أنه لا تسقط الصلاة عنه، وإن كان العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مفيقاً هو الصحيح لأنه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه ا هـ. وذهب شيخ الإسلام وقاضيخان وقاضي غنى إلى أن الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة. وفي الظهيرية: وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى. وفي الخلاصة: وهو المختار لأن مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب. وصححه في البدائع وجزم به الولوالجي وصاحب التجنيس مخالفاً لما في الهداية، واختاره المصنف في الكافي وصححه في الينابيع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المغمى عليه ا هـ. وعلى هذا فمعنى قوله عليه السلام «فالله أحق بقبول العذر» أي عذر السقوط، وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذر التأخير. كذا في معراج الدراية. واستشهد قاضيخان بما ذكره محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه، فثبت أن مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب. ورده في

ما ذكر فمن كان في جهة المغرب يكون الأمر فيه على عكس ما قاله قوله: **(وفي التجنيس قال أبو حنيفة الخ)** الظاهر أن المراد به المحبوس كما يشعر به آخر الكلام تأمل قوله: **(يوماً وليلة)** انظر ما فائدة التقييد به.

. . . .

التبيين بأنه لا دليل فيه على السقوط لأن هناك العجز متصل بالموت وكلامنا فيما إذا صح المريض حتى لو مات المريض أيضاً من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الإيصاء به فصار كالمسافر والمريض إذا أفطر في رمضان وماتا قبل الإقامة والصحة ا هـ. ثم اعلم أن ظاهر ما في بعض الكتب يوهم أن في المسألة ثلاثة أقوال: عدم السقوط مطلقاً والسقوط مطلقاً والتفصيل وليس كذلك، فإن الفوائت إذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالإجماع كما في البدائع. وغاية البيان إنما محل الاختلاف فيما إذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها إلا قولان، ولأن قاضيخان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقاً فيما إذا برأ من مرضه، أما إذا مات منه فإنه يلقى الله ولا شيء عليه اتفاقاً ينبغي أن يقال: إن محله إذا لم يقدر في مرضه على الإيماء بالرأس، إما إن قدر عليه بعد عجزه فإنه يلزمه القضاء، وإن كان القضاء يجب موسعاً لتظهر فائدته في الإيصاء بالإطعام عنه. وفي السراج الوهاج: إن هذه المسألة على أربعة أوجه: إن دام به المرض أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضي إجماعاً، وإن كان أقل من يوم وليلة أو يوماً وليلة وهو يعقل قضى إجماعاً، وإن كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف، وفي القنية ولا فدية في الصلاة حالة الحياة بخلاف الصوم. ولو كان يشتبه

قوله: **(ورده في التبيين الخ)** قال في النهر: هذا الفرق إنما يحتاج إليه على تسليم أنه لا صلاة عليه لكن قدمنا في الطهارة ترجيح الوجوب بلا طهارة قوله: **(ثم اعلم الخ)** أقول: قد ذكر في التاتارخانية بعد القولين السابقين، وقال بعضهم يسقط مطلقاً من غير فصل وإليه مال شمس الأئمة السرخسي ا هـ قوله: **(وينبغي أن يقال أن محله الخ)** هكذا في بعض النسخ ولا إشكال فيه ويوجد زيادة في بعضها ونصها: وقد بحث فيه في فتح القدير بأن كلامهم يدل على وجوب القضاء عليه إذا لم يزد على يوم وليلة حتى يجب الإيصاء عليه إذا قدر وإن لم يصح منه، ويرد عليه ما في البدائع من أنه ينبغي أن يقال الخ. قال الرملي: قوله «ويرد عليه الخ» في هذا المحل غلط والذي في البدائع: ثم إذا سقطت عنه الصلاة بحكم العجز، فإن مات من ذلك المرض لقي الله تعالى ولا شيء عليه لأنه لم يدرك وقت القضاء، وأما إذا بريء وصح فإن كان المتروك صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالإجماع إلى آخر ما فيها فهذا وارد على بحث الكمال في فتح القدير ا هـ. قلت: لم يظهر لي المخالفة في كلام الفتح لما في البدائع فإن نص كلامه بعد نقله عبارة التبيين السابقة هكذا، ومن تأمل تعليل الأصحاب في الأصول وسيأتي أن المجنون يفيق في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر، وكذا الذي جن أو أغمي عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضي وفيما دونها يقضي، انقدح في ذهنه إيجاب القضاء على هذا المريض إلى يوم وليلة حتى يلزم الإيصاء به إن قدر عليه بطريق وسقوطه إن زاد. ثم رأيت عن بعض المشايخ إن كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء، وإن كانت أقل وجب. قال في الينابيع: وهو الصحيح ا هـ كلام الفتح. فأنت تراه ماشياً على ما صححه

وقلبه وحاجبه وإن تعذر الركوع والسجود لا القيام أومأ قاعداً ولو مرض في صلاته يتم بما قدر ولو صلى قاعداً يركع ويسجد فصح بنى ولو كان مومياً لا وللمتطوع أن

على المريض أعداد الركعات أو السجدات لنعاس يلحقه لا يلزمه الأداء، ولو أداها بتلقين غيره ينبغي أن يجزئه ا هـ.

قوله: **(ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه)** وقال زفر: يوميء بحاجبه فإن عجز فبعينيه فإن عجز فبقلبه. وقال الشافعي: بعينيه وقلبه. وقال الحسن: بحاجبيه وقلبه ويعيد إذا صح. والصحيح مذهبنا لحديث عمران وابن عمر «فإن لم يستطع الإيماء برأسه فالله أحق بقبول العذر منه»، ولأن فرض السجود تعلق بالرأس دون العين والقلب والحاجب فلا ينقل إليها كاليد واعتباراً بالصوم والحج حيث لا ينتقلان إلى القلب بالعجز. وفي فتاوى قاضيخان: المريض إذا عجز عن الإيماء فحرك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال: تجوز صلاته. وقال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل: لا يجوز لأنه لم يوجد منه الفعل ا هـ. فعلى هذا حقيقة الإيماء إنما هي طأطأة الرأس قوله: **(وإن تعذر الركوع والسجود لا القيام أومأ قاعداً)** لأن ركنية القيام للتوصل به إلى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم وإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فيتخير، والأفضل هو الإيماء قاعداً لأنه أشبه بالسجود، ولا ترد صلاة الجنازة حيث لم يلزمه ثمة سقوط القيام بسبب سقوط السجود لأن صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة بل هي دعاء. وفي المجتبى: وإن أومأ بالسجود قائماً [illegible] يجوز وهذا أحسن واقيس كما لو أومأ بالركوع جالساً لا يصح على الأصح ا هـ. والظاهر من المذهب جواز الإيماء بهما قائماً وقاعداً كما لا يخفى. وذكر الولوالجي في فتاواه: رجل به جرح إن صلى بالإيماء قائماً لا يسيل جرحه وإن ركع وسجد يسيل جرحه يصلي قائماً ويومئ للركوع ثم يجلس ويوميء للسجود ليكون أداء الصلاة مع الطهارة، فإن لم يفعل كذلك وصلى قائماً هكذا يوميء إيماء

قاضيخان غير أنه يفيد أن ما دون الأكثر يلزمه قضاؤه إذا قدر عليه ولو بالإيماء، وإن لم يقضه يلزمه الإيصاء به وهو ما بحثه المؤلف، وليس في كلامهم ما ينافي ذلك.

قوله: **(فعلى هذا الخ)** أقول: هذا مما يدل على أن مجرد طأطأة الرأس لا تكون ركوعاً وإلا لسموه ركوعاً واقتصروا على ذكر الإيماء للسجود فلا بد في الركوع من انحناء كما مر وإلا فهو إيماء قول المصنف: **(أومأ قاعداً)** قال في النهر: هذا أولى من قول بعضهم صلى قاعداً إذ يفترض عليه أن يقوم للقراءة فإذا جاء أوان الركوع والسجود أومأ قاعداً ا هـ. قلت: ومقتضاه افتراض التحريمة قائماً أيضاً ولم أر ما ذكره في شيء من الكتب التي عندي من فتاوى وشروح وغيرها، بل كلهم متفقون على سقوط ركنية القيام وأن شرعيته للتوصل إلى السجود على أن القعود قيام من وجه، ولذا جوزوا اقتداء الراكع الساجد بالقاعد. وممن عبر بقوله صلى قاعداً يومئ إيماء القدوري في المختصر وصاحب الهداية في كتابه الهداية وكتابه مختارات النوازل وهي عبارة الكرخي أيضاً كما في

....

لا تجوز صلاته لأن الإيماء للسجود جالساً أقرب إلى حقيقة السجود ا هـ. وأوماً بالهمز كذا في السراج الوهاج قوله: **(ولو مرض في صلاته يتم بما قدر)** يعني قاعداً يركع ويسجد أو مومئاً إن تعذر أو مستلقياً إن لم يقدر لأنه بناء الأدنى على الأعلى فصار كالاقتداء وهذا هو المشهور. وعن أبي يوسف أنه إذا صار إلى حالة الإيماء يستقبل الصلاة لأن تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما، ووجه المشهور أنه إذا بنى كان بعض الصلاة كاملاً وبعضها ناقصاً وإذا استقبل كانت كلها ناقصة فلأن يؤدي بعضها كاملاً أولى وهو الصحيح قوله: **(ولو صلى قاعداً يركع ويسجد فصح بني ولو كان مومياً لا)** أي لو كان يصلي بالإيماء فصح لا يبني لأنه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومئ فكذا البناء، ويجوز اقتداء القائم بالقاعد الذي يركع ويسجد خلافاً لمحمد كما سبق. قيد بكونه صلى بالإيماء لأنه لو كان افتتحها بالإيماء ثم قدر قبل أن يركع ويسجد بالإيماء جاز له أن يتمها لأنه لم يؤد ركناً بالإيماء وإنما هو مجرد تحريمة فلا يكون بناء القوي على الضعيف. وأشار إلى أنه لو كان يومئ مضطجعاً ثم قدر على القعود ولم يقدر على الركوع والسجود فإنه يستأنف وهو المختار لأن حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف.

قوله: **(وللمتطوع أن يتكئ على شيء إن أعيا)** أي تعب لأنه عذر أطلق في الشيء فشمل العصا والحائط. وأشار إلى أن له أن يقعد أيضاً عند أبي حنيفة، وعندهما لا يجوز له القعود إلا إذا عجز لما مر من قبل وقيد بقوله إن أعيا لأن الاتكاء مكروه بغير عذر لأنه إساءة في الأدب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر وعدم كراهة القعود من غير عذر عنده قوله: **(ولو صلى في فلك قاعداً بلا عذر صح)** يعني صلى فرضاً قاعداً بلا عذر صحت عند أبي حنيفة وقد أساء كما في البدائع. وقالا: لا يجزئه إلا من علة لأن القيام مقدور عليه فلا يترك، وله أن الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمحقق الآن أن القيام أفضل لأنه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أمكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح. كذا في الهداية وهو مقيد بالمربوطة بالشط، أما إذا كانت مربوطة في لجة البحر فالأصح إن كان الريح يحركها شديداً فهي كالسائرة وإلا فكالواقفة. ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطلقاً. وفي الايضاح: فإن كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الأرض

السراج، بل يلزم من كلامه أيضاً أن لا يسقط الركوع عنه إذ عجز عن السجود فقط لأنه يمكنه أداؤه قائماً كالقراءة مع أنه يسقط عنه كما مر عن البدائع. وبعد هذا فإن كان ما ذكره منقولاً فهو مقبول، وإن كان قاله قياساً على ما إذا قدر على بعض القيام حيث يلزمه وتلزمه القراءة فيه فالفرق جلي لا يخفى فليراجع قوله: **(وأشار إلى أنه الخ)** قال في النهر: في هذه الإشارة نظر. قلت: يمكن تصحيحها بتقييد قوله ولو كان مومياً بالحال السابقة أي ولو كان يصلي قاعداً مومياً فتدبره قوله: **(فإن**

يتكيء على شيء إن أعيا ولو صلى في فلك قاعداً بلا عذر صح ومن جن أو أغمى عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر لا.

فصلى قائماً جاز لأنها إذا استقرت على الأرض فحكمها حكم الأرض، فإن كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لأنها إذا لم تستقر فهي كالدابة بخلاف ما إذا استقرت فإنها حينئذ كالسرير. واختاره في المحيط والبدائع. وفي الخلاصة: وأجمعوا أنه لو كان بحالة يدور رأسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعداً وأراد بالصلاة قاعداً أن تكون بركوع وسجود لأنها لو كانت بالإيماء لا تجوز اتفاقاً لأنه لا عذر. وأطلقها فشمل ما إذا كان منفرداً أو بجماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة أخرى، فإن كانت السفينتان مقرونتين جاز لأنهما بالاقتران صارتا كشيء واحد، وإن كانتا منفصلتين لم يجز لأن تخلل ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء. وإن كان الإمام في سفينة والمقتدون على الجد والسفينة واقفة. فإن كان بينه وبينهم طريق أو مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداؤهم به لأن الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء. ومن وقف على أطلال السفينة يقتدي بالإمام في السفينة صح اقتداؤه إلا أن يكون أمام الإمام لأن السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح إذا لم يكن أمام الإمام، ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا. كذا في البدائع. وقيد بترك القيام لأنه لو ترك استقبال وجهه إلى القبلة وهو قادر عليه لا يجزئه في قولهم جميعاً فعليهم أن يستقبلوا بوجههم القبلة كلما دارت السفينة يحول وجهه إليها. كذا في الأسبيجابي.

قوله: **(ومن جن أو أغمي عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر لا)** وهذا استحسان، والقياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملة لتحقق العجز. وجه الاستحسان أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الأداء وإذا قصرت قلت: فلا حرج والكثير أن يزيد على يوم وليلة لأنه يدخل في حد التكرار والجنون كالإغماء على الصحيح. وفي تحرير الأصول: الجنون ينافي شرط العبادات وهي النية فلا تجب مع الممتد منه مطلقاً للحرج وما لا يمتد طارئاً جعل كالنوم من حيث إنه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد ولأنه لا ينفي أصل الوجوب إذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملك وكان أهلاً للثواب كأن نوى صوم الغد فجن فيه ممسكاً كله صح فلا يقضي لو أفاق بعده اهـ. قيد بالجنون والإغماء لأن النوم لا يسقط مطلقاً حتى لو نام أكثر من يوم وليلة يقضي لأن النوم مما لا يمتد يوماً وليلة غالباً فلا يحرج في القضاء بخلاف الإغماء لأن مما يمتد عادة. وقيده

كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها) وعلى هذا ينبغي أن لا تجوز الصلاة فيها إذا كانت سائرة مع إمكان الخروج إلى البر، وهذه المسألة الناس عنها غافلون. كذا في شرح المنية قوله: **(على الجد)** قال الرملي: الجد شاطئ النهر اهـ. وهو بكسر الجيم كما في ابن أميرحاج على المنية قوله: **(فلا تجب مع الممتد منه مطلقاً)** أي سواء كان أصلياً أو عارضاً بعد البلوغ قوله: **(إلا أنه يرد عليه**

....

بدوام الإغماء لأنه إذا كان يفيق فيها فإنه ينظر، فإن كان لإفاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه المرض عند الصبح مثلاً فيفيق قليلاً ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الإفاقة فيبطل ما قبلها من حكم الإغماء إذا كان أقل من يوم وليلة، وإن لم يكن لإفاقته وقت معلوم لكنه يفيق بغتة فيتكلم بكلام الأصحاء ثم يغمى عليه فلا عبرة بهذه الإفاقة. أطلق في الإغماء والجنون فشمل ما إذا كان بسبب فزع من سبع أو خوف من عدو فلا يجب القضاء إذا امتد إجماعاً لأن الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض إلا أنه يرد عليه ما إذا زال عقله بالخمر أو أغمي عليه بسبب شرب البنج أو الدواء فإنه لا يسقط عنه القضاء في الأول وإن طال اتفاقاً لأنه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف، ولهذا يقع طلاقه. ولا يسقط أيضاً في الثاني عند أبي حنيفة لأن النص ورد في إغماء حصل بآفة سماوية فلا يكون وارداً في إغماء حصل بصنع العباد لأن العذر إذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق. وقال محمد: يسقط القضاء إذا كثر لأنه إنما حصل بما هو مباح. كذا في المحيط. وشمل ما إذا كان الجنون أصلياً كما إذا بلغ مجنوناً وزال وهو قول محمد، فالعارض والأصلي عنده سواء في سقوط القضاء إذا كثر وعدمه إذا قل. وقال أبو يوسف: الأصلي كالصبا فلا قضاء مطلقاً. كذا في السراج الوهاج. وقيد بالصلاة في تسوية الجنون بالإغماء لأن بينهما فرقاً في الصوم فإنه إذا أغمي عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله ثم أفاق فإنه يلزمه قضاء شهر رمضان، فلو جن قبل رمضان وأفاق بعد ما مضي شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. وظاهر كلامه أن الأكثرية من حيث الصلوات فإن الأكثر من خمس صلوات ست فأكثر وهو قول محمد ورواية عن أبي حنيفة وهو الأصح، وعند أبي يوسف وهو رواية عنه أيضاً العبرة للزيادة من حيث الساعات، وفائدته تظهر فيما إذا أغمي عليه قبل الزوال فأفاق من الغد بعد الزوال، فعند أبي يوسف لا يجب القضاء، وعند محمد يجب إذا أفاق قبل خروج وقت الظهر والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

الخ) أقول: هذا الكلام هنا غير محرر لأنه بعد ما ذكره من التعليل لا ورود لما ذكر أصلاً. نعم يرد ظاهراً ما إذا كان بسبب فزع من سبع أو خوف من عدو لأنه يتوهم فيه أنه لم يحصل بآفة سماوية فلا يكون مما ورد فيه النص، فيجاب بالمنع لأن سببه القريب ضعف القلب وهو مرض ليس من صنع العباد، فالأحسن في التعبير ما ذكره الشارح الزيلعي حيث ذكر أولاً ما إذا زال عقله بالخمر أو بالبنج وعلل لهما، ثم ذكره مسألة الفزع والخوف وعلل لها فكان ذكرها أخيراً بمنزلة جواب عن سؤال مقدر وهو ترتيب حسن قوله: **(فعند أبي يوسف لا يجب القضاء)** قاله الرملي. أقول: وبه يعنم أن الوتر لا يجب ا هـ. والظاهر أن قوله «لا يجب» محرف عن لا يحسب بالسين قبل الموحدة أي لا يعد من الست.

باب سجود التلاوة

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب أن يقترن بسجود السهو لأن كلاً منهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوي كالسهو وألحقتها المناسبة به فتأخر سجود التلاوة ضرورة، وهو من قبيل إضافة الحكم إلى سببه. وإنما لم يقل سجود التلاوة والسماع بياناً للسببين لأن السماع سبب أيضاً لما أن التلاوة لما كانت سبباً للسماع أيضاً كان ذكرها مشتملاً على السماع من وجه فاكتفي به. وفي إضافة السجود إلى التلاوة إشارة إلى أنه إذا كتبها أو تهجاها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهجاء لأنه موجود في القرآن، وشرائطها شرائط الصلاة إلا التحريمة لأنها لتوحيد الأفعال المختلفة ولم يوجد. وركنها وضع الجبهة على الأرض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سيأتي، أو من الإيماء للمريض أو كان راكباً على الدابة في السفر وتلاها أو سمعها، والقياس أن لا يجزئه الإيماء على الراحلة لأنها واجبة فلا يجوز أداؤها على الراحلة من غير عذر لكنهم استحسنوه لأن التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول له حرج بخلاف الفرض والمنذور. وما وجب من السجدة على الأرض لا يجوز على الدابة، وما وجب على الدابة يجوز على الأرض لأن ما وجب على الأرض وجبت تامة فلا تسقط بالإيماء، ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فأداها بالإيماء جاز. ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه إعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة، وقيل هذا على قول محمد لأن العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعده، فأما عند أبي يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي أن لا يفسدها. وفي

باب سجود التلاوة

قوله: **(لكن لما كان الخ)** قال الرملي: ووجه آخر وهو أن سجود التلاوة قد يكون في الصلاة وقد يكون خارجها بخلاف صلاة المريض فإنها نفس الصلاة وأحكامها واردة على نفس الماهية فيها، وكذا سجود السهو يؤدي فيها لا خارجها تأمل. قوله: **(لأن السماع سبب أيضاً)** قال في النهر: هذا مما لا حاجة إليه على رأي المصنف فقد رجح في الكافي أن السبب إنما هو التلاوة وأن السماع في حق السامع إنما هو شرط فقط، نعم ذهب صاحب الهداية إلى أن السماع سبب أيضاً فاعتذر عنه شراحها بما مر ا هـ. وما في الكافي صححه في المحيط كما في التتارخانية وصححه في الظهيرية أيضاً قوله: **(إلا التحريمة)** قال في النهر: وينبغي أن يزاد وإلا نية التعيين

تجب بأربع عشرة آية منها أولى الحج وص على من تلا ولو إماماً أو سمع ولو

الخانية: إنها تفسد على ظاهر الجواب اتفاقاً إلا أنه لا وضوء عليه في القهقهة، وكذا محاذاة المرأة لا تفسدها كما في صلاة الجنازة، ولو نام فيها لا تنتقض طهارته كالصلبية على الصحيح وسيأتي بقية أحكامها.

قوله: **(تجب بأربع عشرة آية)** أي تجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية في أربع عشرة سورة وهي الأعراف في آخرها، والرعد، والنحل، وبني اسرائيل، ومريم، والأولى من الحج. والفرقان، والنمل، وألم تنزيل، وص، وحم السجدة، والنجم، والانشقاق، والعلق. هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد فهي أربع في النصف الأول وعشر في النصف الآخر. وإنما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام «السجدة على من سمعها»[١] «وعلى» للإلزام. ولما رواه مسلم عن أبي هريرة في الإيمان يرفعه «إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود فامتنعت فلي النار»[١] والأصل أن الحكيم إذا حكى عن غير الحكيم كلاماً ولم يعقبه بالإنكار كان دليل صحته. فهذا ظاهر في الوجوب مع أن آي السجدة تفيده أيضاً لأنها ثلاثة أقسام: قسم فيه الأمر الصريح به، وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث وقسم فيه حكاية فعل الأنبياء السجود. وكل من الامتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب إلا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض، والاتفاق على أن ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقاً فلزم كذلك. ثم هي واجبة على التراخي إن لم تكن صلاتية لأن دلائل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فيجب في

ففي القنية أنه لا يجب يعني تعيين أنها سجدة آية كذا قول المصنف: **(بأربع عشرة آية)** قال في النهر: أي بسبب تلاوتها ويجوز أن تكون الباء بمعنى «في» أي في أربع عشرة آية وكأنه أولى إذ مقتضى الأولى توقف الوجوب على تلاوة الأربعة عشر، وقوله في البحر «أي تجب الخ» مما لا دليل في كلامه عليه قوله: **(لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها)** قال في العناية: اعلم أن صاحب النهاية قال: جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والأسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من الحديث. وأقول: لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلولا أنه ثبت عنده كونه حديثاً لما نقله حديثاً فإنه رحمه الله تعالى أعظم ديانة ممن يتوهم به ذلك ا هـ. قوله: **(ثم هي واجبة على التراخي)** قال في العناية: فمن سجد كان أداء لا قضاء وذلك عند محمد ورواية عن أبي حنيفة وعند أبي يوسف، وفي رواية أبي حنيفة أن وجوبها على الفور ا هـ. ونقل في الدرر عن

---

(١) رواه البخاري في كتاب السحود باب ١٠.

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ١٣٣. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ٧٠. أحمد في مسنده (٢/ ٤٤٣).

جزء من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلاً. وإنما يتضيق عليه الوجوب في آخر عمره كما في سائر الواجبات الموسعة، وأما المتلوة في الصلاة فإنها تجب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو أنها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة فالتحقت بأقوالها وصارت جزءاً من أجزائها، ولهذا قلنا: إذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز، وكذا إذا نواها في السجدة الصلبية لأنها صارت ديناً والدين يقضي بماله لا بما عليه. وأما بيان من تجب عليه فكل من كان أهلاً لوجوب الصلاة عليه إما أداء أو قضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا، لأن السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الإسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء، قرؤا أو سمعوا. وتجب على المحدث والجنب، وكذا تجب على السامع بتلاوة هؤلاء إلا المجنون لعدم أهليته لانعدام التمييز كالسماع من الصدى. كذا في البدائع. والصدى ما يعارض الصوت في الأماكن الخالية، وفي القنية: ولا يجب على المحتضر الإيصاء بسجدة التلاوة، وقيل يجب ولا تجب نية التعيين في السجدات اهـ. وفي التجنيس: وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع أنه إذا قرأها في الصلاة فتأخيرها مكروه، وإن قرأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها، وذكر الطحاوي أن تأخيرها مكروه مطلقاً وهو الأصح اهـ. وهي كراهة تنزيهية في غير الصلاتية لأنها لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور وليس كذلك.

العناية الخلاف على العكس. وفي النهر: وينبغي أن يكون محله في الإثم وعدمه حتى لو أداها بعد صلاة كان مؤدياً اتفاقاً لا قاضياً اهـ. قال الشيخ إسماعيل: وفيه نظر أي لما علمت من عبارة العناية ولما سيأتي أن الصلاتية لو أخرت عن محلها إلى آخر الصلاة تكون قضاء، فالظاهر أن غيرها كذلك إذ لا فارق، نعم ما قاله في النهر له نظائر كالحج والزكاة قوله: **(وأما المتلوة في الصلاة الخ)** قال في الشرنبلالية: يجوز أن يقال تجب الصلاتية موسعاً بالنسبة لمحلها كما لو تلاقى أول صلاته وسجدها في آخرها اهـ. ولا يخفى ما فيه لأن يلزم عليه أنه لا يأثم في هذه الصورة وهو خلاف المنصوص عليه، بل تصير قضاء ويأثم بتأخيرها كما يفيده كلام المؤلف هنا، وسيصرح به عن البدائع في شرح قوله «ولم تقضَ الصلاتية خارجها وَيجب عليه سجود السهو لو تذكرها في آخر صلاته في الأصح كما قدمناه في باب السهو، وهذا عين التضييق فكيف يكون موسعاً بالنسبة للصلاة وكأنه أراد أن يفرق بين التضييق في الصلاتية والتضييق في غيرها عند آخر العمر بأنه في الأولى يمكن التدارك بالقضاء ما دام في حرمة الصلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثاني ولكن هذا القدر لا يسوغ إطلاق أن الوجوب فيها موسع فتدبر قوله: **(وقيل يجب)** قال في النهر: هو بالقواعد أليق قوله: **(لأنها لو كانت تحريمية)** فيه نظر لاحتمال كونه مبنياً على القول بالفورية لما علمت من الخلاف قوله: **(فأفاد أن**

....

قوله: **(منها أولى الحج وص)** ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفى الشافعي السجود في «ص» ولم يخص الأولى من «الحج» بل قال: إن الثانية منها أيضاً فهي عنده أيضاً أربع عشرة آية. ونفى مالك السجود في المفصل، وبيان الحجج معلوم في المطولات ولسنا إلا بصدد تحرير المذهب غالباً. وفي التجنيس: التالي والسامع ينظر كل واحد منهما إلى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجود عندنا، وعند الشافعي هو موضع السجدة لأن السامع ليس بتابع للتالي تحقيقاً حتى يلزمه العمل برأيه لأن لا شركة بينهما ا هـ. ثم في سورة «حم السجدة» عندنا السجدة عند قوله ﴿وهم لا يسأمون﴾ [فصلت: ٣٨] وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر، وعند الشافعي عند قوله ﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾ [فصلت: ٣٧] وهو مذهب علي ومروي عن ابن مسعود وابن عمر. ورجح أئمتنا الأول أخذاً بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة فإن السجدة لو وجبت عند قوله «تعبدون» فالتأخير إلى قوله «لا يسأمون» لا يضر ويخرج عن الواجب، ولو وجبت عند قوله «لا يسأمون» لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها فيوجب نقصاناً في الصلاة لو كانت صلاتية ولا نقص فيما قلنا أصلاً، وهذا هو أمارة التبحر في الفقه. كذا في البدائع.

قوله: **(على من تلا ولو إماماً أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتماً لا بتلاوته)** بيان لسببها وهو أحد ثلاثة: التلاوة ولو لم يوجد السماع كتلاوة الأصم والسماع بتلاوة وغيره، والاقتداء بإمام تلاها وإن لم يسمع المأموم تبعاً لإمامه بأن قرأ الإمام سراً أو لم يكن حاضراً عند القراءة واقتدى به قبل أن يسجد لها، ولذا قالوا: إن الأبكم إذا رأى قوماً يسجدون لا يجب عليه السجود لأنه لم يقرأ ولم يسمع. والمصنف جعل المؤتم معطوفاً على غير قاصد فأفاد أن المؤتم يلزمه بسماعه وليس كذلك، وإنما يلزمه باقتدائه وإن لم يسمع، فلو قال المصنف «أو اقتدى» معطوفاً على «تلا» لكان أولى كما لا يخفي. فقد قال في المجتبى: الموجب لها أحد ثلاثة: التلاوة والسماع والائتمام وإنما قال ولو «إماماً» لما أن المنقول في البدائع أنه يكره للإمام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخافت فيها بالقراءة فإنه لا ينفك عن مكروه من ترك السجدة إن لم يسجد أو التلبيس على القوم إن سجد ا هـ. وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كما في السراج الوهاج فربما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الإمام فصرح به نفياً له، وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالي والسامع. وصحح المصنف في الكافي أن السبب

المؤتم الخ) قد يقال قصد المصنف الإشارة إلى أن الإمام لا يقرؤها في السرية بل في الجهرية فجعل المؤتم سامعاً لأن الغالب سماع الجهر وإن لم يكن سماعه لها شرطاً قوله: **(لما إن المنقول في البدائع الخ)** قال في النهر: إطلاق الكراهة في السرية مقيد بما إذا لم تكن السجدة آخر السورة كما في

غير قاصد أو مؤتماً لا بتلاوته ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلاة ولو سجد

في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسنحققه من بعد إن شاء الله تعالى. وأطلق في التلاوة والسماع فشمل ما إذا كانت التلاوة بالعربية أو الفارسية وهو في التالي بالاتفاق فهم أو لم يفهم، وفي السامع عند أبي حنيفة بعد أن أخبر أنها آية السجدة، وعندهما إن كان السامع يعلم أنه يقرأ القرآن فعليه السجدة وإلا فلا. وفي البدائع: وهذا غير سديد لأنهما إن جعلا الفارسية قرآناً لزم الوجوب مطلقاً كالعربية، وإن لم يجعلاها قرآناً لم يجب وإن فهم. وأطلق في السماع فشمل السامع ممن تجب عليه الصلاة أو لا إلا المجنون كما قدمناه، وكذا الطير على المختار وإن سمعها من نائم اختلفوا فيه، والصحيح هو الوجوب. كذا في الخانية. وفي شرح المجمع: لو قرأها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لأن عقله اعتبر ثابتاً زجراً له. وأفاد بقوله «لا بتلاوته» أنه لا يجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه، وأطلقه فشمل عدم السجود في الصلاة وبعد الفراغ عندهما. وقال محمد: يسجدونها إذا فرغوا لأن السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لأنه يؤدي إلى خلاف موضوع الإمامة لو تابعه الإمام أو التلاوة لو تابعه المؤتم. ولهما: إن المقتدي محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الإمام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والحائض لأنهما منهيان عن القراءة إلا أنه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام أهلية الصلاة بخلاف الجنب. وشمل أيضاً من سمعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو قول البعض، وصحح في الهداية الوجوب لأن الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم. وتعقبه في غاية البيان بأنه لما علم أن هذا الشخص محجور عليه وجب عليه أن يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة لأنه قد ثبت من أصولنا أن تصرف المحجور لا حكم له ا هـ. وهو مردود لأن تصرف المحجور لغيره صحيح كالصبي إذا حجر عليه يظهر في حقه لا في حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره. وذكر الشارح: ولو تلا آية السجدة في الركوع أو السجود أو

الخانية قوله: **(وسنحققه)** قال الرملي: لم يذكر فيما يأتي شيئاً من التحقيق في هذه المسألة سوى قوله في شرح قوله كمن كررها في صورة ما إذا اختلف مجلس التالي دون السامع الأصح أنه لا يتكرر على السامع لأن السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه قوله: **(وفي السامع عند أبي حنيفة الخ)** هذا الخلاف في سماع التلاوة بالفارسية، وأما بالعربية فذكر في النهر أنه لا يشترط الفهم بالإجماع لكن لا يجب على الأعجمي ما لم يعلم. كذا في الفتح، وعبارته في الخلاصة: لكن يعذر في التأخير ما لم يعلم بها قوله: **(وعندهما إن كان السامع يعلم)** قال في النهر: والأصح عدمه احتياطاً كذا في المحيط إلا أنه في السراج حكى رجوع الإمام إلى قولهما قال: وعليه الاعتماد قوله: **(ولا على السامع منه)** في إطلاقه السامع إيهام والأحسن عبارة الزيلعي حيث قال: أي لا يجب بتلاوة المقتدي عليه ولا على من سمعه من المصلين بصلاة إمامه ا هـ.

....

التشهد لا يلزم السجود للحجر عن القراءة فيه. قال المرغيناني، وعندي أنها تجب وتتأدي فيه ا هـ. وذكر في المجتبى في الفرق بين الجنب والحائض وبين المقتدي أن القدر الذي يجب به السجدة مباح لهما على الأصح دون المقتدي.

قوله **(ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلاة)** لتحقق سببها وهو السماع. قيد بقوله «بعد الصلاة» لأنه لا يسجدها فيها لأنها ليست بصلاتية لأن سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة فيكون إدخالها فيها منهياً عنه لأن المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مأموراً بإتمام ركن هو فيه أو بانتقال إلى ركن آخر فيكون منهياً عن هذه السجدة. فإن قيل: يجب أن يسجدها قبل الفراغ لأن سبب الوجوب السماع وهو وجد في الصلاة. قلنا: نعم وجد فيها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة فتؤدى خارجها. قوله **(ولو سجد فيها أعادها لا الصلاة)** أي أعاد السجدة ولا يلزمه إعادة الصلاة لأنها ناقصة للنهي فلا يتأدى بها الكامل، وهذا لأن حكم هذه التلاوة مؤخر إلى ما بعد الفراغ عن الصلاة فلا تصير سبباً إلا بعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في الأوقات المكروهة حيث يجوز أداؤها فيها وإن كانت ناقصة لتحقق السبب للحال. ومحل إعادتها ما إذا لم يقرأها المصلي السامع غير المؤتم، وأما إن قرأها وسجد لها فيها فإنه لا إعادة عليه، أما إن كانت تلاوتها سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لأن التلاوة الأولى من أفعال صلاته والثانية لا، فحصلت الثانية تكراراً للأولى من حيث الأصل والأولى باقية فجعل وصف الأولى للثانية فصارت من الصلاة فيكتفي بسجدة واحدة. وإن سمعها أولاً من أجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها ففيه روايتان، وجزم في السراج الوهاج بأنه لا يعيدها. ولو تلاها وسجد لها

فإنها تفيد الوجوب على غير المصلي أصلاً كما سيصرح به وعلى المصلي من إمام غير إمامه ومقتد به ومنفرد كما يفيده قول المتن الآتي: ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلاة. فقوله «المصلي» يشمل ما إذا كان إماماً أو لا، وقوله «من غيره» يشمل ما إذا كان مصلياً أو لا كما صرح به الشيخ إسماعيل عن البرجندي. وقيد قوله «مصلياً» بقوله يعني وليس إمامه وصرح به أيضاً القهستاني والباقاني وعبارة شرح المنية: ولو تلاها المؤتم لا تجب عليه ولا على من سمعه ممن هو معه في تلك الصلاة خلافاً لمحمد، وتجب على من سمعها منه ممن ليس في صلاتها إجماعاً لعدم الحجر بالنظر إليهم ا هـ. ومثله في النهاية. وحينئذ فيما في النهر من قوله «أراد بقوله من غيره من لم يكن محجوراً عليه» مخالف لهذه العبارات إلا أن يريد بالمحجور من كان في صلاة السامع لكن يعكر عليه تصريح الشرنبلالي في الإمداد بأنها لا تجب على الإمام والمقتدي بالسماع من مقتد بالإمام السامع أو بإمام آخر فليتأمل.

قوله: **(وهذا لأن حكم هذه التلاوة)** تبع فيه الزيلعي واقتصر في النهر على التعليل الأول وقال: إن ما جرى عليه تبعاً للشارح ممنوع.

فيها أعادها لا الصلاة ولو سمع من إمام فأتم به قبل أن يسجد معه وبعده لا وإن لم

ثم أحدث فذهب وتوضأ ثم عاد إلى مكانه وبنى على صلاته ثم قرأ ذلك الأجنبي تلك الآية، فعلى هذا المصلي أن يسجدها إذا فرغ من صلاته لأنه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس. فرق بين هذا وبين ما إذا قرأ آية سجدة ثم بسبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء وقرأ مرة أخر ى لا تلزمه سجدة وإن قرأ الثانية بعدما تبدل المكان، والفرق أن في المسألة الأولى المكان قد تبدل حقيقة وحكماً، أما الحقيقة فظاهر، وأما الحكم فلأن السماع ليس من أفعالها بخلاف الثانية. وتمامه في البدائع. وإنما لم يعد الصلاة لأن زيادة ما دون الركعة لا يفسدها. وقيده في التجنيس والمجتبى والولوالجية بأن لا يتابع المصلي السامع القارئ فإن سجد القارئ فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للمتابعة ولا تجزئه السجدة عما سمع اهـ. وقد قدمنا أن زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير إمامه مبطلة لصلاته. وفي النوادر: ولو قرأ الإمام السجدة فظن القوم أنه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد سجدتين، فمن ركع ولم يسجد يرفض ركوعه ويسجد للتلاوة، ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته تجزئه عن سجدة التلاوة، ومن ركع وسجد سجدتين فصلاته فاسدة لأنه انفرد بركعة واحدة تامة اهـ. وذكر في الخلاصة في مسألة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على أن زيادة سجدة واحدة ساهياً أو سجدتين لا تفسد صلاته بالإجماع، وإن كان عمداً فكذلك. وإن ذكر في الجامع الصغير أنه يفسد عند محمد وذلك ليس بصحيح. ذكره الصدر الشهيد في المبسوط اهـ.

قوله **(ولو سمع من إمام فأتم به قبل أن يسجد سجد معه وبعده لا)** أي لو ائتم به بعد أن سجدها الإمام لا يسجدها لأنه في الأول تابع له فيسجد معه وإن لم يسمع، وفي الثاني صار مدركاً لها بإدراك تلك الركعة كمن أدرك الإمام في ركوع ثالثة الوتر فإنه لا يقنت فيما يأتي به بعد فراغ الامام. قيد بقوله «سجد معه» لأن الإمام لو لم يسجد لا يسجد المأموم وإن سمعها لأنه إن سجدها في الصلاة وحده صار مخالف إمامه، وإن سجد بعد الفراغ وهي صلاتية لا تقضى خارجها. وأطلق في قوله «وبعده لا» فشمل ما إذا دخل معه في الركعة الثانية وفيه اختلاف، وظاهر الهداية يقتضي أن يسجد لها بعد الفراغ لأنه لما لم يدرك ركعه التلاوة لم يصر مدركاً لها وليست صلاتية فيقضي خارجها، وقيل هي صلاتية فلا تقضى خارجها قوله **(وإن لم يقتد سجدها)** لتقرر السبب في حقه وعدم المانع.

قوله **(ولم تقض الصلاتية خارجها)** أي خارج الصلاة لأن السجدة المتلوة في الصلاة أفضل من غيرها لأن قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها في غيرها فلم يجز أداؤها خارج الصلاة لأن الكامل لا يتأدى بالناقص. وهذا إذا لم تفسد الصلاة، أما إن تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لأنها لما فسدت بقي مجرد تلاوة فلم تكن صلاتية، ولو أداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لأن بالمفسد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة

....

وإنما يفسد الجزء المقارن فيمتنع البناء عليه. كذا في القنية. ويستثنى من فسادها ما إذا فسدت بالحيض. قال في الخلاصة: المرأة إذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة. وفي فتح القدير: ثم صواب النسبة فيه صلوية برد ألفه واواً وحذف التاء وإذ كانوا قد حذفوها في نسبة المذكر إلى المؤنث كنسبة الرجل إلى بصرة مثلاً فقالوا بصري لا بصرتي كيلا يجتمع تاءان في نسبة المؤنث فيقولون بصرتية فكيف بنسبة المؤنث إلى المؤنث اهـ. وفي العناية: إنه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر انتهى. ثم مقتضى قواعدهم أنه إذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فإنه يأثم لأنه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاؤها لما ذكرنا، وهذا متن الواجبات الذي إذا فات وقته تقرر الإثم على المكلف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب، وإياك أن تفهم من قولهم بسقوطها عدم الإثم فإنه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه. ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البدائع قال: وإذا لم يسجد لم يبق عليه إلا الإثم، ومحل سقوطها ما إذا لم يركع لصلاته ولم يسجد لها صلبية، أما إن ركع أو سجد صلبية فإنه ينوب عنها إذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله. وحاصله على ما ذهب إليه الأصوليون أن الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياساً لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب استحساناً لأنه خلاف المأمور به. وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه في المجتبى فقال: تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزئه قياساً لا استحساناً، والأصح أنه يجزئه استحساناً لا قياساً وبه قال علماؤنا اهـ. ووجه الأصح أن القياس لا يقتضي عدم جوازه لأنه الأمر الظاهر بالسجود والركوع خلاف السجود، ولكن الحق الأول لتصريح محمد به فإنه قال في الكتاب: فإن أراد أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال: أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لأن كل ذلك صلاة، وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ اهـ. وحاصله على ما ذكره الفقهاء كما في البدائع ملخصاً أن المتلوة خارج الصلاة تؤدى على نعت سجدات الصلاة والمتلوة في الصلاة الأفضل أن يسجد لها ثم إذا سجد وقام يكره له أن يركع كما رفع رأسه، سواء كان آية السجدة في وسط السورة أو عند ختمها. وبقي بعدها إلى الختم قدر آيتين أو ثلاث فينبغي أن يقرأ ثم يركع فينظر إن كانت الآية في الوسط فإنه ينبغي أن يختمها ثم يركع، وإن كانت

قوله: **(ولو أداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة)** قال في النهر: لكن في الخانية لوتلاها في نافلة فأفسدها وجب قضاؤها دون السجدة وهذا بالقواعد أليق لأنها بالإفساد لم تخرج عن كونها صلاتية، وبهذا التقرير استغنى عن قول البحر «ويستثنى من فسادها ما إذا فسدت بالحيض» إلا أن يحمل ما في الخانية على ما إذا كان بعد سجودها ا هـ. أقول: كلام الخانية صريح في ذلك ونصه: مصلي التطوع إذا قرأ آية وسجد لها ثم فسدت صلاته وجب عليه قضاؤها ولا تلزمه إعادة تلك السجدة.

....

عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع، وإن كان بقي إلى الختم قدر آيتين أو ثلاث كما في «بني إسرائيل» وإذا السماء انشقت» ينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع، فإن وصل إليها سورة أخرى فهو أفضل، ولو لم يسجد وإنما ركع ذكر في الأصل أن القياس أنهما سواء، والاستحسان أنه لا يجزئه وبالقياس نأخذ.-والتفاوت مابينهما أن ما ظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح في الخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره فيرجع إلى طلب الرجحان إلى ما اقترن بهما من المعاني، فمتى قوي الخفي أخذوا به، ومتى قوي الظاهر أخذوا به، وههنا قوي دليل القياس فأخذوا به لما روي عن ابن مسعود وابن عمر أنهما أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافه فكان كالإجماع.

ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان؛ فذكر العامة أنه في إقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة. وقال بعضهم: إنه خارج الصلاة بأن تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد بل لا يجزئه ذلك قياساً واستحساناً، لأن الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربة فلا ينوب مناب القربة. وعن محمد بن سلمة أن السجدة الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع. ويرده ما صرح به محمد في الكتاب كما أسلفناه. ولو لم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وإن نواه عن السجدة، وكذا السجدة الصلبية لا تنوب عنها إذا طالت القراءة لأنها صارت ديناً لوجوبها مضيقاً والدين يقضي بما له لا بما عليه، والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين. وإذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع أو السجدة الصلبية في إقامتهما عن سجود التلاوة إلى النية فالفرض ينوب عن تحية المسجد وإن لم ينو، ومن المشايخ من قال: يحتاج إلى النية. وذكر الأسبيجابي أنه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه، ولو نوى في الركوع فيه قولان، ولونوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالإجماع، وأكثر المشايخ لم يقدروا لطول القراءة شيئاً فكان الظاهر أنهم فوضوا ذلك إلى رأي المجتهد. وبعضهم قالوا: إن قرأ آية أو آيتين لم تطل، وإن قرأ ثلاثاً طالت وصارت بمحل القضاء، والظاهر أن الثلاثة لا تعدم الفور اهـ. واختار قاضيخان أن الركوع خارج الصلاة ينوب عنها. وفي المجتبى: وإنما ينوب الركوع عنها بشرطين: أحدهما النية، والثاني أن لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات إلا إذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كـ «بني» إسرائيل «وإذا السماء انشقت» اهـ. واختلف فيما إذا ركع على الفور للصلاة وسجد هل المجزئ عن سجدة التلاوة الركوع أو

قوله: **(لا يجوز بالإجماع)** أي بإجماع الذين شرطوا النية في نيابته عنها. كذا في حاشية نوح أفندي قوله: **(واختار قاضيخان الخ)** قال في النهر: فالمروي في الظاهر أنه يجوز كذا في البزازية ا هـ. لكن في نسختي البزازية في غير الظاهر. وكذا رأيته في نسخة أخرى من البزازية، ثم إن ما في الخانية لا يدل على اختياره فإنه قال: روي أنه يجوز ذلك. قوله: **(هل المجزي عن سجدة التلاوة**

يقتد سجدها ولم تقض الصلاتية خارجها ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها

السجود؟ فقيل الركوع لأنه أقرب، وقيل السجود لأن الركوع بدون النية لا يجزئ وفي السجود اختلاف، وفائدته تظهر فيما إذا تلا الفاتحة وعشرين آية مثلاً آخرهاآية السجدة وركع عقبهاثم رفع رأسه وقرأ عشر آيات مثلاً ثم سجد ولم يكن نواها في الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة، أما إذا سجد عقب الركوع فإنه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواها في الركوع أو لم ينو اهـ. وفي القنية: ولو نواها في الركوع عقب التلاوة ولم ينوها المقتدي لا ينوب عنه ويسجد إذا سلم الإمام ويعيد القعدة ولوتركها تفسد صلاته اهـ. ثم قال: السجود أولى من الركوع لها في صلاة الجهر دون المخافته. وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجها لأنه لو أخرها من ركعة إلى ركعة فإنها تقضى ما دام في الصلاة لأن الصلاة واحدة لكن لا يلزم جواز التأخير، بل المراد الإجزاء لما في البدائع من أنها واجبة على الفور وأنه إذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاء ويأثم لأن هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقة بنفس التلاوة، ولذا فعلت فيها مع أنها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلاتية فإنها واجبة على التراخي على ما هو المختار اهـ.

(الركوع أو السجود) أقول: الظاهر أن المراد الركوع مع النية وإلا فالذي يظهر تعين أن المجزي هو السجود يدل على ما قلناه أنه ذكر في التتارخانية عن المحيط هذا الترديد، ثم ذكر عقبه أنه لا خلاف أن الركوع لا ينوب بدون النية وذكر الخلاف في السجود تأمل. وعلى هذا فقول المؤلف «لأن الركوع الخ» غير ظاهر تأمل قوله: **(وفي السجود اختلاف)** أي اختلاف في أجزائه بدون النية فقال محمد بن سلمة وجماعة من أئمة بلخ: لا ينوب ما لم ينو، وغيرهم قالوا: النية ليست بشرط وأما الركوع فلا خلاف في أنه لا ينوب بدون النية هكذا ذكره الشيخ إسماعيل وغيره عن المحيط، لكن قد مر عن البدائع التسوية بين الركوع والسجود في عدم الاحتياج إلى النية فهو مخالف لما هنا، وفي الخلاصة أجمعوا أن سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وإن لم ينو التلاوة، واختلفوا في الركوع. وقد نقل في الفتح عن البدائع الإجماع على إجزاء الصلبية بدون نية فتوافق ما في الخلاصة والبدائع على مخالفة ما في المحيط في الفصلين لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها التصريح بوجوب النية في إيقاع الصلبية عن التلاوة فيما إذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة ثم قال: فلم يصح ما تقدم من نقل الإجماع على عدم اشتراطها ا هـ.

قوله: **(وفي القنية ولو نواها في الركوع الخ)** قال في النهر: وينبغي حمله على الجهرية ا هـ. قلت: لعل وجهه ـ والله تعالى أعلم ـ ما يأتي عن القنية أيضاً أن الركوع أولى في صلاة المخافتة، وعلله في التتارخانية بقوله: لئلا يلتبس الأمر على القوم فإنه يفيد أنه لا يلزم القوم نيتها في الركوع لأنه لا علم لهم بتلاوته وإلا لم يحصل عليهم التباس بخلاف الجهرية. قال بعض الفضلاء: فإن قلت لم لا ينوب السجود الذي بعد هذا الركوع عن السجدة التلاوية في حق المقتدي؟ قلت: لأنه لما نوى الإمام الركوع تعين له فلا ينوب عن سجدة التلاوية في حق المقتدي وإن نواه. فإن قلت: من أين

....

قوله **(ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها)** أي أعاد تلاوتها في الصلاة **(سجد أخرى)** لأن الصلاتية أقوى فلا تكون تبعاً للأضعف قوله **(وإن لم يسجد أو لا كفته واحدة)** وهي صلاتية تنوب عنها وعن الخارجية لأن المجلس متحد والصلاتية أقوى فصارت الأولى تبعاً لها، فلو لم يسجد في الصلاة سقطتا لأن الخارجية أخذت حكم الصلاتية فسقطت تبعاً لها. أراد بالاكتفاء أن يكون بشرط اتحاد المجلس فإن تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فلكل سجدة. وإنما أفردها بالذكر مع دخولها تحت قوله كمن كررها في مجلس لا في مجلسين لمخالفتها لها في أنه إذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلاتية بخلاف ما إذا لم تكن صلاتية وسجد للأولى ثم أعادها فإن السجدة السابقة تكفي. والحاصل أنه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للأولى إن لم يسجد للأولى لأن اتحاد المجلس يوجب التداخل، وكون الثانية قوية منع من جعل الأولى مستتبعة إذ استتباع الضعيف للقوي عكس المعقول ونقض للأصول فوجب التداخل على الوجه المذكور. وأشار إلى أنه لو تلاها المصلي بعدما سمعها من غيره مرة أو مراراً تكفيه سجدة واحدة. وقيد بكون الأولى تلاها خارج الصلاة لأنه لو قرأها في الصلاة أولاً ثم سلم فأعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة أنه يلزمه أخرى لأن المتلوة في الصلاة لا وجود لها لا حقيقة ولا حكماً، والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم بخلاف ما إذا كانت الأولى خارجة فإنها باقية بعد

يعلم المقتدي أن إمامه نواه في الركوع؟ قلت: يمكن أن يخبره الإمام قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد فيأتي به قوله: **(بشرط اتحاد المجلس)** ذكر في النهر عن البدائع عدم الاشتراط فقال: اتحد المجلس أو اختلف وكذا قال في الدرر وإن اختلف. قال الرملي: ومثل ما في البحر في غاية البيان والنهاية والزيلعي وغيرها، فظاهر ما في النهر نقلاً عن البدائع والدرر مخالف لما في البحر وغيره والظاهر أنْ فيه اختلافاً، وينبغي ترجيح ما في البحر تأمل ا هـ. قلت: ذكر في النهر بعد ما نقلناه عنه وهذا على إطلاقه ظاهر الرواية، وفي رواية النوادر لا تكفيه الواحدة، ومنشأ الخلاف هل بالصلاة يتبدل المجلس أو لا ا هـ. أي هل يتبدل حكماً أم لا يتبدل أصلاً كما بسطه في غاية البيان ثم قال: وأفرد هذه المسألة بالذكر مع دخولها تحت قوله «كمن كررها في مجلس» إلى آخر ما ذكره أخوه هنا. وحينئذ فما في النهر مشكل لأن تعميمه أولاً ينافي ما ذكره منشأ للخلاف وما بعده وقد ذكر الخلاف الشارح الزيلعي ولكن بعد تعليله لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما علل المؤلف ولا غبار عليه، وقد ذكر في الشرنبلالية ما يفيد الجواب حيث ذكر أن قول الدرر وإن اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو أن المجلس يتبدل بالصلاة حكماً وإلا فعلى الظاهر فهو متحد حقيقة وحكماً، ويمكن حمل ما في النهر على هذا، وعليه فلا مخالفة بينه وبين ما في البحر وغيره ولا خلاف تأمل قوله: **(ثم سلم)** قال الرملي: يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها فلو سجد لها فيها وأعادها في مكانه لا تلزمه أخرى كما يستفاد من إطلاق قولهم «كمن كررها في مجلس» وعلى

سجد أخرى وإن لم يسجد أو لا كفته واحدة كمن كررها في مجلس لا في مجلسين

التلاوة حكماً. وذكر في النوادر أنه لا يلزمه. ووفق الزاهد السرخسي بينهما بحمل الأولى على ما إذا أعادها بعد الكلام، وحمل الثاني على ما إذا كان قبله، فلو لم يسجدها في الصلاة حتى سجدها الآن قال في الأصل: أجزأه ههنا وهو محمول على ما إذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لأنه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكأنه كررها في الصلاة وسجد إذ لا يستقيم هذا الجواب فيما إذا أعادها بعد الكلام لأن الصلاتية قد سقطت عنه بالكلام. كذا في البدائع وصحح التوفيق في المحيط، وهذا يفيد أن الصلاتية تقضى بعد السلام قبل أن يتكلم وإن لم يأت بمنافٍ لحرمتها فينبغي أن يقيد قولهم الصلاتية لا تقضى خارجها بهذا وأن يراد بالخارج الخارج عن حرمتها.

قوله **(كمن كررها في مجلس لا في مجلسين)** فإنه يكفيه واحدة في الأول دون الثاني والأصل فيه ما روي أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحي فيقرأ آية السجدة على رسول الله ﷺ ورسول الله كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد إلا مرة واحدة، وهو مروي عن عدة من الصحابة ولأن المجلس جامع المتفرقات ولأن في إيجاب السجدة لكل تلاوة حرجاً خصوصاً للمعلمين والمتعلمين وهو منفي بالنص. قيد بسجدة التلاوة لأن الصلاة على النبي ﷺ بأن سمعه أو ذكره في مجلس واحد مراراً فيها اختلاف، فبعضهم قاسها عليها، وبعضهم منعه وأوجبها لكل مرة لأنه من حقوق العباد ولا تداخل فيها وهو جفاء له كما ورد في الحديث وقدمنا ترجيحه. وأما تشميت من عطس في مجلس واحد مراراً فأوجبه بعضهم كل مرة والصحيح أنه إن زاد على الثلاث لا يشمته لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فإنك مزكوم. وفي المجتبى: ولا خلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة، وأطلقه فشمل ما إذا تلا مراراً ثم سجد وما إذا تلا وسجد ثم تلا بعده مراراً في مجلس واحد وهو تداخل في السبب دون الحكم ومعناه أن يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سبباً والباقي تبع لها وهو أليق بالعبادات إذ السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه، ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمته بيقين، والتداخل في الحكم أليق في العقوبات لأنها شرعت للزجر فهو ينزجر بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة إلى الثانية. والفرق بينهما أن التداخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها، وفي التداخل في الحكم لا تنوب إلا عما قبلها حتى لو زنا ثم زنا في المجلس يحد ثانياً بخلاف حد القذف إذا أقيم مرة ثم قذفه مراراً

قول البعض أن التداخل فيها في الحكم لا في السبب تلزمه أخرى ا هـ. وفيه نظر بل الكلام فيما إذا سجد لها فيها كما يرشد إليه التعليل، وعبارة الزيلعي والنهر صريحة في أنه سجد لها فيها قوله: **(وهذا يفيد الخ)** الإشارة إلى قوله «فلو لم يسجدها في الصلاة الخ» وقوله «وإن لم يأت بمناف» حق التعبير أن يقال «ولم يأت» بحذف «أن»، وقوله «وإن يراد بالخارج من حرمتها» الظاهر عطفه بـ«أو»

. . . .

لم يحد لأن العار قد اندفع بالأول لظهور كذبه. وقيد بكون الآية واحدة لأن من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لزمه أربع عشرة سجدة لأن المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كمن أقر لإنسان بألف درهم ولآخر بمائه دينار ولعبده بالعتق لا يجعل المجلس الواحد الكل إقراراً واحداً، وكذا الحرج منتف. وأطلق في المجلس فشمل ما إذا طال فإنه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه إلا سجدة واحدة، وكذلك حكم السماع، وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع، سواء كانت السفينة واقفة أو جارية، وكذلك لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلمة أو كلمتين ولا بلقمة أو لقمتين بخلاف ما إذا كان كثيراً وبخلاف ما إذا نام مضطجعاً أو باع ونحوه فإنه يتبدل المجلس، وكذا لو أرضعت صبياً. وكل عمل يعلم أنه قطع للمجلس بخلاف التسبيح ونحوه فإنه ليس بقاطع كالنوم قاعداً. وفي الدوس وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من غصن إلى غصن والسبح في نهر أو حوض يتكرر على الأصح، ولو كررها راكباً على الدابة وهي تسير يتكرر إلا إذا كان في الصلاة لأن الصلاة جامعة للأماكن إذ الحكم بصحة الصلاة دليل اتحاد المكان. قالوا: إذا كان معه غلام يمشي وهو في الصلاة راكباً وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب. وهذا إذا كان في ركعة واحدة، وأما إذا كان كررها في ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير، وفي الاستحسان أن يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد. وهذه المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن الاستحسان إلى القياس: إحداها هذه، والثانية أن الرهن بمهر المثل لا يكون رهناً بالمتعة قياساً وهوقول أبي يوسف الأخير، وفي الاستحسان أن يكون رهناً بها وهو قوله الأول وقول

بدل الواو أي أن قولهم الصلاتية لا تقضى خارجها، إما أن يقيد بهذه الصورة أي تخصيص منه هذه الصورة وإما أن يراد بخارجها خارج حرمتها قوله: **(وكذلك البيت)** قال في النهر: إلا إذا كان كبيراً كدار السلطان.

قوله: **(وأما إذا كررها في ركعتين)** قال في النهر: واختلف في الصلاة قال الثاني هي واحدة، وقال محمد الانتقال من ركعة إلى أخرى يوجب الاختلاف لأن القول بالتداخل يؤدي إلى إخلاء إحدى الركعتين عن القراءة فتفسد. قلنا: ليس من ضرورة الاتحاد بطلان العدد في حق حكم آخر. كذا في الفتح وهو ظاهر في ترجيح قول الثاني إلا أنه في السراج جعل قول محمد استحساناً. وقيده بما إذا صلى بغير الإيماء أما به فإن لمرض فلا، وإن لكونه على الدابة اختلفوا على قوله؛ قال بعضهم يتكرر، وآخرون لا. ثم قال في الفتح: ما علل به لمحمد يفيد تقييد الصلاة بالنفل والوتر مطلقاً وفي الفرض بالركعة الثانية، أما بعد أداء فرض القراءة فينبغي أن تكفيه واحدة إذ المانع من التداخل منتفٍ مع وجود المقتضى وهذا البحث منقول، ففي السراج لو أعادها في الثالثة أو الرابعة اختلفوا فيه على قول محمد قوله: **(فالقياس أن تكفيه واحدة)** قال في الخانية: وبالقياس نأخذ اهـ. قوله: **(فالحاصل**

....

محمد. والثالثة إذا جنى العبد جناية فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجني عليه، القياس أن يخير المولى ثانياً وهو قوله الأخير وفي الاستحسان لا يخير وهو قوله الأول وقول محمد. وعلى هذا الخلاف إذا صلى على الأرض وقرأ آية السجدة في ركعتين لو سمعها المصلي الراكب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانياً عليه سجدتان هو الصحيح لأنها ليست بصلاتية، ولو سارت الدابة ثم نزل فتلاها أخرى يلزمه أخرى. كذا في المحيط.

وفي فتح القدير: واعلم أن تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من أنها أن يغرس الحائك خشبات يسوي فيها السدى ذاهباً وآيباً، أما على ما هي ببلاد الإسكندرية وغيرها بأن يديرها على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب اهـ. فالحاصل أن اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل، ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والأصح أنه لا يتكرر على السامع لأن السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط. وإنما تكرر الوجوب عليه في المسألة الأولى مع اتحاد مجلس السبب لأن الشرع أبطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكماً لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب، فعلى هذا يتكرر على السامع، إما بتبدل مجلسه أو بتبدل مجلس التالي. وفي القنية: تلا آية السجدة ويريد أن يكررها للتعليم في المجلس فالأولى أن يبادر فيسجد ثم يكرر اهـ. وقد يقال: إن الأولى أن يكررها ثم يسجد آخراً لما أن بعضهم قال: إن التداخل في الحكم لا في السبب حتى لو سجد للأولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا. نقله في المجتبي. فالاحتياط على هذا التأخير كما لا يخفى. وفي القنية أيضاً: ولو صليا على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة في الصلاة مرة والآخر في صلاته مرتين وسمع كلاهما من صاحبه، فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدتان اهـ. وقد يقال: بل الواجب على من تلاها مرتين سجدتان أيضاً صلاتية بتلاوته

أن اختلاف المجلس حقيقي الخ) وكذا اتحاده حقيقي كالبيت ونحوه وحكمي كما لو أكل لقمتين أو مشى خطوتين كما في النهر قوله: **(وقد يقال إن الأولى الخ)** قال الرملي: المبادرة أولى في العبادة ولا يمنع منه قول البعض لضعفه بالنسبة إلى الظاهر تأمل ا هـ. ومثله في شرح الشيخ إسماعيل وقال: لا سيما إذا كان بعض الحاضرين محتمل الذهاب قبل التمام كما يتفق في الدروس فإنه ربما لا يأتي بها، وقد يتوهم لعدم سجود المعلم عدم الوجوب والاحتياط العمل بأقوى الدليل فالأولى أن يبادر قوله: **(فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة الخ)** قال الرملي: أي غير السجدة الصلاتية إذ لا كلام في وجوبها، وقوله «وعلى صاحبه سجدتان» أي خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجدات، وهذه رواية النوادر، وكلام هذا الشارح يدل على أنه فهم من كلام القنية أنه لا يجب على

وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلا رفع يد وتشهد وتسليم وكره أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه.

وخارجية بتلاوة صاحبه. ثم رأيته بحمد الله تعالى في فتاوى قاضيخان أن على كل منهما سجدتين صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه، وأطال الكلام في بيانه فراجعه.

قوله **(وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلا رفع يد وتشهد وتسليم)** أي وكيفية السجود وقدمنا أنه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمة. والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه في البدائع لحديث أبي داود في السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك. وإنما لا يرفع يديه عند التكبيرة لأن هذا التكبير مفعول لأجل الانحطاط لا للتحريمة كما في سجود الصلاة، وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلاة وهو المروي من فعله عليه السلام وابن مسعود من بعده. وإنما لا يتشهد ولا يسلم لأنه للتحليل وهو يستدعي سبق التحريمة وهي معدومة. واختلفوا فيما يقوله في هذه السجدة، والأصح أنه يقول سبحان ربي الأعلى ثلاثاً كسجدة الصلاة ولا ينقص منها. وينبغي أن لا يكون ما صحح على عمومه فإن كانت السجدة في الصلاة، فإن كانت فريضة قال «سبحان ربي الأعلى» أو نفلاً قال ما شاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه إلى آخره. وقوله «اللهم اكتب لي بها عندك أجراً، وضع عني بها وزراً، واجعلها لي عندك ذخراً، وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود» وإن كان خارج الصلاة قال: كلما أثر من ذلك. كذا في فتح القدير. ومما يستحب لأدائها أن يقوم فيسجد لأن الخرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وإن لم يفعل لم يضره. وما وقع في السراج الوهاج من أنه إذا كان قاعداً لا يقوم لها، فخلاف المذهب. وفي المضمرات: يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اهـ. والثاني غريب. وأفاد في القنية أنه يقوم لها وإن كانت كثيره وأراد أن يسجدها مترادفة، ومن المستحب أن يتقدم التالي ويصف القوم

الأول إلا سجدة خارجية فقط وليس كذلك ا هـ. قلت: وهذا الحمل يرشد إليه تعبير قاضيخان حيث فصل بين ما يجب في الصلاة وما يجب خارجها وقد اختار خلاف ما في القنية فإنه قال: وفي ظاهر الرواية لا تلزمه بقراءة صاحبه إلا سجدة واحدة وعليه الاعتماد لأنا إن نظرنا إلى مكان السامع كان واحداً، وإن نظرنا إلى مكان التالي فمكانه جعل كمكان واحد في حقه فيجعل كذلك في حق السامع أيضاً لأن السماع بناء على التلاوة ا هـ. وعبارة الظهيرية كالقنية قوله: **(وكل منهما سنة)** قال في التتارخانية: وفي الحجة وقال بعض المشايخ: لو سجد ولم يكبر يخرج عن العهدة. قال في الحجة: وهذا يعلم ولا يعمل به لما فيه من مخالفة السلف قوله: **(وفي المضمرات الخ)** قال الرملي: والذي في المضمرات بعد ذكر المسألة كذا في الفتاوى الظهيرية، وجدت مكتوباً بخط شيخ الإسلام المرحوم الشيخ محمد الغزي الذي بنسختي من الفتاوى الظهيرية: وإذا أراد أن يسجد يقوم ثم يرفع رأسه من السجود وإذا رفع رأسه يقعد. انتهى بلفظه ا هـ. قلت: والظاهر أن في نسخته

....

خلفه فيسجدون، ويستحب أن لا يرفع القوم رؤوسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة لأنه لو فسدت سجد: الإمام بسبب لا يتعدى إليهم. وفي المجتبى معزياً إلى شيخ الإسلام: لا يؤمر التالي بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا. وذكر أبو بكر أن المرأة تصلح إماماً للرجل فيها اهـ. وفي السراج الوهاج: ثم إذا أراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه أسجد لله سجدة التلاوة الله أكبر كما يقول أصلي لله تعالى صلاة كذا.

قوله **(وكره أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه)** لأنه يشبه الاستنكاف عنها عمداً في الأول وفي الثاني مبادراً لها. قال محمد: وأحب إلى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين. وذكر قاضيخان إن قرأ معها آية أو آيتين فهو أحب وهذا أعم من الأول لصدقه بما إذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الأول، وعلله بقوله دفعاً لوهم التفضيل أي تفضيل آي السجدة على غيرها إذ الكل من حيث إنه كلام الله تعالى في رتبة وإن كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار من حيث هو قرآن. وفي الكافي: قيل من قرأ آي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه. وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لأن فيه قطعاً لنظم القرآن وتغييراً لتأليفه واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ [القيامة: ١٨] أي تأليفه فكان التغيير مكروهاً يقتضي كراهة ذلك. كذا في فتح القدير. وأقول: وإن كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده في البدائع بخلافه فقال: ولو قرأ آية السجدة من بين

سقطاً لأن الذي رأيته في الظهيرية وكذا في التتارخانية معزياً إليها: وإذا رفع رأسه من السجود يقوم ثم يقعد. وكذا قال في شرح المنية وفي الظهيرية أنه يستحب القيام بعد الرفع منها أيضاً قوله: **(يقتضي كراهة ذلك)** خبر عن ما في قوله وما ذكر في البدائع أي يقتضي الكراهة في قراءة آي السجدة كلها في مجلس قوله: **(لكن صرح بعده في البدائع بخلافه)** ظاهره أن كلامه متناقض لأنه يفيد أن ما صرح به بعده فيه تغيير لتأليفه والأحسن ما في شرح المنية حيث قال: وفيه نظر لأن تغيير التأليف إنما يحصل بإسقاط بعض الكلمات أو الآيات من السورة لا بذكر كلمة أو آية منها على ما مر من أن قراءة آية من بين الآيات كقراءة سورة من بين السور. فكما لا يكون قراءة سور متفرقة من أثناء القرآن مغيراً للتأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة مغيراً له، نعم يقتضي أنه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه ما فيه ا هـ. أي فالأولى أن يذكر صاحب البدائع ولأنه يشبه الاستنكاف حتى لا يرد هذا الأخير. هذا وما نقله الرملي عن المقدسي من أن قراءة تلك الآيات متوالية في مجلس تغيير للنظم وإحداث تأليف جديد بخلاف ما صرح به في البدائع بعد لأن تلك آية مفردة ا هـ. ظاهر فيما لو أخر السجدات لما بعد التلاوة، أما لو سجد عقب كل آية فلا لأن ذلك فاصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية إلى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره إذا كان بينهما آيتان فأكثر ولو في ركعة كره مطلقاً كما نبه عليه في شرح المنية، وكذا قراءة سورتين فصل بينهما بسورتين يكره في كل ركعة لا ركعتين كما نبه عليه في الفتح تأمل. ولذا والله تعالى أعلم قال

باب المسافر

من جاوز بيوت مصره مريداً سيراً وسطاً ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر

السور لم يضره ذلك لأنها من القرآن، وقراءة ما هو من القرآن طاعة كقراءة سورة من بين السور. وقيده قاضيخان بأن يكون في غير الصلاة فظاهر أنه لو كان في الصلاة كره فهو مقيد لقوله لا عكسه. ثم قال في البدائع: ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فإن كانوا متوضئين متأهبين للسجدة قرأها جهراً، وإن كانوا غير متأهبين ينبغي أن يخفض قراءته لأنه لو جهر بها لصار موجباً عليهم شيئاً ربما يتكاسلون عن أدائه فيقعون في المعصية اهـ. وذكر الشارح: ولو قرأ آية السجدة إلا الحرف الذي في آخرها لا يسجد، ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد إلا أن يقرأ أكثر آية السجدة بحرف السجدة. وفي مختصر البحر: لو قرأ وسجد وسكت ولم يقرأ واقترب تلزمه السجدة اهـ. وفي فتاوى قاضيخان: رجل سمع آية السجدة من قوم من كل واحد منهم حرفاً ليس عليه أن يسجد لأنه لم يسمعها من تال والله سبحانه أعلم وبعباده أرحم.

باب المسافر

أي باب صلاة المسافر لأن الكلام في أبواب الصلاة، ولا شك أن السفر عارض مكتسب كالتلاوة إلا أن التلاوة عارض هو عبادة في نفسه إلا بعارض بخلاف السفر إلا بعارض فلذا أخر هذا الباب عن ذاك. والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لأنه عبارة

في النهر: إن ما في الكافي وإن كان ظاهراً في أنه قرأ آية السجدة على الولاء ثم سجد لها إلا أنه يحتمل أنه سجد لكل واحدة عقب قراءتها وهذا ليس بمكروه، وما في الكتاب من قوله «لا عكسه» شامل له إذا ليس فيه تغيير نظم القرآن فيحمل عليه فتدبره ا هـ. ثم إن ما قاله المقدسي مبني على ما نبه عليه في النهر أن ما في البدائع إنما هو من بين السورة بالإفراد لا السور جمع سورة كما ذكره المؤلف فإنه تحريف قوله: **(وقيده قاضيخان)** أي قيد عدم كراهته العكس بأن يكون في غير الصلاة. قال في الذخيرة قالوا: ويجب أن يكره في حالة الصلاة لأن الاقتصار على آية واحدة في الصلاة مكروه.

باب صلاة المسافر

قول المصنف: **(سيراً وسطاً)** قال الشارح الزيلعي: وسطاً صفة لمصدر محذوف والعامل فيه السير المذكور لأنه مقدر بأن والفعل تقديره مريداً أن يسير سيراً وسطاً في ثلاثة أيام، ومراده التقدير لا أن يسير فيها سيراً وسطاً ولا أن يريد ذلك السير وإنما يريد قدر تلك المسافة، وكان ينبغي أن يقول مريداً سيراً وسطاً في بر أو بحر أي مريداً مسيرة ثلاثة أيام بسير وسط، أو نقول: في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريداً ثلاثة أيام سيراً وسطاً أي بسير وسط ا هـ. قال في النهر: ودعاه

....

عن الظهور، ولهذا حمل أصحابنا رحمهم الله قوله ﷺ «ليس على الفقير والمسافر أضحية» على الخروج من بلد أو قرية حتى سقط الأضحية بذلك القدر. كذا في المجتبيى. وذكر في غاية البيان والسراج الوهاج أن من الأحكام التي تغيرت بالسفر الشرعي سقوط الأضحية وجعله كالقصر، وظاهره أنها لا تسقط إلا بالسفر الشرعي وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى في محله. والإضافة في صلاة المسافر إضافة الشيء إلى شرطه والفعل إلى فاعله قوله **(من جاوز بيوت مصره مريداً سيراً وسطاً ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي)** بيان للموضع الذي يبتدأ فيه القصر ولشرط القصر ومدته وحكمه. أما الأول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صح عنه عليه السلام أنه قصر العصر بذي الخليفة. وعن علي أنه خرج من البصرة فصلى الظهر أربعاً ثم قال: إنا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين. والخص بالخاء المعجمة والصاد المهملة بيت من قصب. كذا ضبطه في السراج الوهاج. ويدخل في بيوت المصر ربضه وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن، ويقال لحرم المسجد ربض أيضاً. وظاهر كلام المصنف أنه لا يشترط مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر وفيه اختلاف، وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي يفيده كلام أصحاب المتون كالهداية أيضاً. وجزم في فتح القدير بالاشتراط واعترض به على الهداية وصحح قاضيخان في فتاواه أنه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر بخلاف القرية المتصلة بفناء المصر فإنه يعتبر مجاوزة الفناء لا القرية. ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف، وفصل قاضيخان في فتاواه فقال: إن كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضاً، وإن كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر اهـ. وأطلق في المجاوزة فانصرفت من الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر مجاوزة محلة بحذائه من الجانب الآخر، فإن كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة. كذا في الخلاصة. وذكر في المجتبى أن قدر الغلوة ثلثمائة ذراع إلى أربعمائة وهو الأصح. وفي المحيط: وكذا إذا عاد من سفره إلى مصر لم يتم حتى يدخل العمران.

وأما الثاني فهو أن يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد إلى قطع مسيرة

إلى ذلك أنه ليس في الكلام ما يعمل في ثلاثة إذ لا يصح أن يكون العامل «مريداً» لأنه حينئذ يكون مفعولاً به والمعنى إنما هو على الظرفية ولا سيراً لأن المصدر إذا وصف لا يعمل فتعين ما قال. لكن قال العيني: إن هذا التكلف مستغنى عنه بأن يكون «سيراً» مفعول «مريداً» و «وسطاً» و «ثلاثة أيام» صفتان له أي كائناً في ثلاثة أيام قوله: **(لعدم صحة القصد والنية من الصبي)** أقول: ذكر في السراج وكذا في التتارخانية عن الظهيرية الحائض إذا طهرت من حيضها وبينها وبين المقصد أقل من مسيرة ثلاثة أيام تصلي أربعاً هو الصحيح اهـ فليتأمل. وفي الشرنبلالية بعد عزوه لمختصر الظهيرية: ولا يخفى أنها لا تنزل عن رتبة الذي أسلم فكان حقها القصر مثله اهـ، والظاهر أن هذا مبني على القول

....

ثلاثة أيام لا يترخص، وعلى هذا قالوا: أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فإنهم يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وإن طالت المدة، وكذلك المكث في ذلك الموضع، أما في الرجوع فإن كانت مدة سفر قصروا وعلى اعتبار القصد تفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام ففي أثنائها بلغ الصبي وأسلم الكافر، يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام وسيأتي أيضاً. وإنما اكتفى بالنية في الإقامة واشترط العمل معها في السفر لما أن في السفر الحاجة إلى الفعل وهو لا يكفيه مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشي كالصائم إذا نوى الإفطار لا يكون مفطراً مالم يفطر، وفي الإقامة الحاجة إلى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة إذا نواه للخدمة. وأشار المصنف إلى أن النية لا بد أن تكون قبل الصلاة ولذا قال في التجنيس: إذا افتتح الصلاة في السفينة حال إقامته في طرف البحر فنقلها الريح وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبي يوسف خلافاً لمحمد لأنه اجتمع في هذه الصلاة مايوجب الأربع وما يمنع فرجحنا ما يوجب الأربع احتياطاً اهـ. وفيه أيضاً: ومن حمل غيره ليذهب معه والمحمول لا يدري أين يذهب معه فإنه يتم الصلاة حتى يسير ثلاثاً لأنه لم يظهر المغير، وإذا سار ثلاثاً فحينئذ قصر لأنه وجب عليه القصر من حين حمله، ولو كان صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة أيام فإن صلاته تجزئه، وإن سار به أقل من مسيرة ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاها ركعتين لأنه تبين أنه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفي الوجه الأول تبين أنه مسافر اهـ. ففي هذه المسألة يكون مسافراً بغير قصد وهو غير مشكل لما سيأتي أن الاعتبار بنية المتبوع لا التابع. وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لإشارة قوله ﷺ «يمسح المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام»[1] عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير وتمام تحقيقه في فتح القدير. والمراد باليوم النهار دون الليل لأن الليل

الثاني في الصبي والكافر أنهما يتمان كما سيأتي قوله: **(وسيأتي)** أي في آخر هذه السوادة قوله: **(عم الرخصة)** أي مسح ثلاثة أيام الجنس أي جنس المسافرين لأن اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس عموم التقدير بثلاثة أيام لكل مسافر قوله: **(وتمام تحقيقه الخ)** حاصله أن كل مسافر يمسح ثلاثة أيام فلو كان السفر الشرعي أقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلاثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك، ثم اعترض هذا الدليل بأنه قد يقال: المراد

---

(١) رواه مسلم في كتاب الطهارة حديث ٨٥. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٦١. النسائي في كتاب الطهارة باب ٩٨. ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ٨٦. أحمد في مسنده (١/ ٩٦، ١٠٠، ١٢٠) (٥/ ٢١٣).

....

للاستراحة فلا يعتبر، والمراد ثلاثة أيام من أقصر أيام السنة. وهل يشترط سفر كل يوم إلى الليل؟ اختلفوا فيه والصحيح أنه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الأول ومشى إلى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك، ثم في اليوم الثالث كذلك فإنه يصير مسافراً لأن المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط أن يسافر من الفجر إلى الفجر لأن الآدمي لا يطيق ذلك، وكذلك الدواب فألحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لأجل الضرورة. كذا في السراج الوهاج. وبه اندفع ما في فتح القدير لأن أقل اليوم إذا كان ملحقاً بأكثره للضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلاثة كما أن الليل للاستراحة وهو مذكور في الحديث. وأشار المصنف إلى أنه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لأن الطريق لو كان وعراً بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخاً قصر بالنص، وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة. وفي النهاية: الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخاً. وفي المجتبى: فتوى أكثر أئمة خوارزم على خمسة عشر فرسخاً اهـ. وأنا أتعجب من فتواهم في هذا وأمثاله بما يخالف مذهب الإمام خصوصاً المخالف للنص الصريح. وفي فتاوى قاضيخان: الرجل إذا قصد بلدة وإلى مقصده طريقان أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها والآخر دونها فسلك الطريق الأبعد كان مسافراً عندنا اهـ وإن سلك الأقصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فإن من الجرجانية إلى مدانق اثني عشر فرسخاً في البر، وفي جيحون أكثر من عشرين فرسخاً، فجاز لركاب السفينة والملاحين القصر والإفطار فيه صاعداً ومنحدراً. كذا في المجتبى. وذكر الأسبيجابي المقيم إذا قصد مصراً من الأمصار وهو ما دون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون مسافراً، ولو أنه خرج من ذلك المصر الذي قصد إلى مصر آخر وهو أيضاً أقل من ثلاثة أيام فإنه لا يكون مسافراً، وإن طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافراً اهـ. وفي السراج الوهاج: إذا

المسافر إذا كان سفره يستوعب ثلاثة أيام قال ولا يقال إنه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار إليه لأنا نقول: قد صاروا إليه فيما إذا بكر المسافر في اليوم الأول ومشى إلى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد فإنه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المسح تمام ثلاثة أيام لأنه صار مقيماً، وإن قالوا بقية كل يوم ملحقة بالمنقضي للعلم بأنه لا بد من تخلل الاستراحات لا يخرج بذلك من أن مسافراً مسح أقل من ثلاثة أيام فإن عصر اليوم الثالث لا يمسح فيه فليس تمام الثالث ملحقاً بأوله شرعاً لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر أنه إنما يمسح ثلاثة أيام إذا كان سفره ثلاثة أيام وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يمسحها، وآل إلى قول أبي يوسف أي من أن مدته يومان وأكثر الثالث: هـ. ملخصاً. وحاصله منع الكلية القائلة أن كل مسافر يمسح ثلاثة أيام بإثبات مسافر يمسح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على أن أقل مدة السفر ثلاثة أيام قوله: **(وبه اندفع الخ)** لا يخفى ما فيه على المتأمل النبيه قوله: **(وأنا أتعجب الخ)** قال الشيخ إسماعيل

....

كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد فسار إليها على البريد سيراً مسرعاً أو على الفرس جرياً حثيثاً فوصل في يومين قصر اهـ. والمراد بسير البر والجبل أن يكون بالإبل ومشي الأقدام، والمراد بالإبل إبل القافلة دون البريد. وأما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو أن يكون مسافة ثلاثة فيه إذا كانت تلك الرياح معتدلة، وإن كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كما في الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام، وإن كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل أن تعتبر المدة من أي طريق أخذ فيه، ولهذا عمم المصنف رحمه الله. وخرج سير البقر بجر العجلة ونحوه لأنه أبطأ السير كما أن أسرعه سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع: ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع إليهم عند الاشتباه.

وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الأحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فإنه آثم عاص لأن الفرض عندنا من ذوات الأربع ركعتان في حقه لا غير، ومن مشايخنا من لقب المسألة بأن القصر عندنا عزيمة والإكمال رخصة. قال في البدائع: وهذا التلقيب على أصلنا خطأ لأن الركعتين في حقه ليستا قصراً حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والإكمال ليس رخصة في حقه بل إساءة ومخالفة للسنة، ولأن الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الأصلي بعارض إلى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغيير في حق المسافر رأساً إذ الصلاة في الأصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق المقيم كما روته عائشة رضي الله عنها فانعدم معنى التغيير في حقه أصلاً، وفي حق المقيم وجد التغيير لكن إلى الغلظ والشدة لا إلى السهولة واليسر، والرخصة تنبيء عن ذلك فلم يكن رخصة حقيقة في حق المقيم أيضاً، ولو سمي فإنما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغيير اهـ. فعلى هذا لو قال في جواب الشرط صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان أولى. وقيد بالفرض لأنه لا قصر في الوتر والسنن. واختلفوا في ترك السنن في السفر؛ فقيل الأفضل هو الترك ترخيصاً، وقيل الفعل تقرباً. وقال الهندواني: الفعل حال النزول والترك حال السير،

رحمه الله تعالى: يؤخذ جوابه من قول الفتح: وكل من قدر بقدر منها اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام وإنما كان الصحيح أن لا يقدر بها لأنه لو كان الطريق وعراً الخ ما مر قوله: **(وفي السراج إذا كانت المسافة الخ)** قال في الفتح: وهذا أيضاً مما يقوي الإشكال الذي قلناه ولا مخلص إلا أن يمنع قصر مسافر يوم واحد وإن قطع فيه مسيرة أيام وإلا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو ظن صاحب كرامة الطي لأنه يصدق عليه أنه قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل وهو بعيد لانتفاء مظنة المشقة وهي العلة وتمامه فيه قوله: **(وإن كانت المسافة بحيث تقطع)** «إن» هذه وصلية كالتي بعدها.

قوله: **(وقال الهندواني الخ)** قال الرملي قال في شرح منية المصلي: والأعدل ما قاله الهندواني اهـ.

الفرض الرباعي فلو أتم وقعد في الثانية صح وإلا لا حتى يدخل مصره أو ينوي إقامة

وقيل يصلي سنة الفجر خاصة، وقيل سنة المغرب أيضاً. وفي التجنيس: والمختار أنه إن كان حال أمن وقرار يأتي بها لأنها شرعت مكملات والمسافر إليه محتاج، وإن كان حال خوف لا يأتي بها لأنه ترك بعذر اهـ. وقيد بالرباعي لأنه لا قصر في الفرض الثنائي والثلاثي فالركعات المفروضة حال الإقامة سبعة عشر، وحال السفر إحدى عشر. وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد: إذا قال لنسائه من لم يدر منكن كم ركعة فرض يوم وليلة فهي طالق فقالت إحداهن عشرون ركعة والأخرى سبع عشرة ركعة والأخرى خمس عشرة والأخرى إحدى عشرة، لا تطلق واحدة منهن. أما السبع عشرة لا يشكل، ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر إليها، ومن قالت خمس عشرة فيوم الجمعة، ومن قالت إحدى عشرة ففرض المسافر اهـ. أطلق الإرادة فشملت إرادة الكافر. قال في الخلاصة: صبي ونصراني خرجا إلى سفر مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فلما سارا يومين أسلم النصراني وبلغ الصبي، فالنصراني يقصر الصلاة فيما بقي من سفره، والصبي يتم الصلاة بناء على أن نية الكافر معتبرة وهو المختار، والإمام الجليل الفضلي سوى بينهما يعني كلاهما يتمان الصلاة اهـ.

قوله: **(فلو أتم وقعد في الثانية صح وإلا لا)** أي وإن لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لأنه إذا قعد فقد تم فرضه وصارت الأخريان له نفلاً كالفجر وصار آثماً لتأخير السلام، وإن لم يقعد فقد خلط النفل بالفرض قبل إكماله. وأشار إلى أنه لا بد أن يقرأ في الأولين فلو ترك فيهما أو في إحداهما وقرأ في الأخريين لم يصح فرضه. وهذا كله إن لم ينو الإقامة، فإن نواها قال الأسبيجابي: لو صلى المسافر ركعتين وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الإقامة قبل التسليم أو بعد ما قام إلى الثالثة قبل أن يقيدها بسجدة فإنه يتحول فرضه إلى الأربع إلا أنه يعيد القيام والركوع لأنه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض وهو مخير في القراءة، فلو قيدها بسجدة ثم نواها لم يتحول فرضه ويضيف إليها أخرى، ولو أفسدها لا شيء عليه. ولو لم يتشهد وقام إلى الثالثة ثم نوى الإقامة تحول فرضه أربعاً اتفاقاً، فإن لم يقم صلبه عاد إلى التشهد، وإن أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة. ولو قام إلى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض ويعيد القيام والركوع، ولو قيد بالسجدة فقد تأكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الأربع تطوعاً على قولهما خلافاً لمحمد، فعنده لا تنقلب بعد الفساد تطوعاً. ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى الإقامة قبل أن يسلم أو قام إلى الثالثة ثم نوى الإقامة قبل أن يقيدها بالسجدة فإنه يتحول إلى الأربع ويقرأ في الأخريين قضاء عن الأولين، ولو قيد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقاً ويضيف رابعة لتكون تطوعاً عندهما اهـ. قوله: **(حتى يدخل مصره أو ينوي الإقامة نصف شهر في بلد أو قرية)** متعلق بقوله «قصر» أي قصر إلى غاية دخول المصر أو نية الإقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا يقصر. أطلق في

....

دخول مصره فشمل ما إذا نوى الإقامة به أولاً، وشمل ما إذا كان في الصلاة كما إذا سبقه حدث وليس عنده ماء فدخله للماء إلا اللاحق إذا أحدث ودخل مصره ليتوضأ لا يلزمه الإتمام ولا يصير مقيماً بدخوله المصر. كذا في الفتاوى الظهيرية. وشمل ما إذا كان سار ثلاثة أيام أو أقل لكن المذكور في الشرح أنه يتم إذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وإن لم يدخل مصره لأنه نقض للسفر قبل الاستحكام إذ هو يحتمل النقض. قال في فتح القدير: وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان إذا كان بينه وبين بلده يومان. وفي المجتبى: لا يبطل السفر إلا بنية الإقامة أو دخول الوطن أو الرجوع قبل الثلاثة ا هـ. والمذكور في الخانية والظهيرية وغيرهما أنه إذا رجع لحاجة نسيها ثم تذكرها، فإن كان له وطن أصلي يصير مقيماً بمجرد العزم على الرجوع، وإن لم يكن له وطن أصلي يقصر ا هـ. والذي يظهر أنه لا بد من دخول المصر مطلقاً لأن العلة مفارقة البيوت قاصداً مسيرة ثلاثة أيام لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم تثبت علة حكم الإقامة. وروى البخاري تعليقاً أن علياً خرج فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له: هذه الكوفة قال: لا حتى ندخلها، يريد أنه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل له إلى آخره. وقيد بنية الإقامة لأنه لو دخل بلداً ولم ينو أنه يقيم فيها خمسة عشر يوماً وإنما يقول غداً أخرج أو بعد غد أخرج حتى بقي على ذلك سنين قصر. وفي المجتبى: والنية إنما تؤثر بخمس شرائط: أحدها ترك السير حتى لو نوى الإقامة وهو يسير لم يصح. وثانيها صلاحية الموضع حتى لو أقام في بحر أو جزيرة لم تصح. واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأي ا هـ.

وأطلق النية فشمل الحكمية كما لو وصل الحاج إلى الشام وعلم أن القافلة إنما تخرج بعد خمسة عشر يوماً وعزم أن لا يخرج إلا معهم لا يقصر لأنه كناوي الإقامة. كذا في المحيط. وشمل ما إذا نواها في خلال الصلاة في الوقت فإنه يتم، سواء كان في أولها أو وسطها أو في آخرها، وسواء كان منفرداً أو مقتدياً أو مدركاً أو مسبوقاً. أما اللاحق إذا أدرك أول الصلاة والإمام مسافر فأحدث أو نام فانتبه بعد فراغ الإمام ونوى الإقامة لم يتم لأن اللاحق في الحكم كأنه خلف الإمام، فإذا فرغ الإمام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في

قوله: **(إذ هو يحتمل النقض)** أي لأنه لم يتم علة فكانت الإقامة نقضاً للعارض لا ابتداء علة الإتمام، ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصداً مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم يثبت علة حكم الإقامة احتاج إلى الجواب. كذا في الفتح، وعن هذا الإشكال نشأ قول المؤلف الآتي «والذي يظهر الخ» قال في النهر مجيباً. وأنت خبير بأن إبطال الدليل لمعنى لا يستلزم إبطال المدلول قوله: **(وروى البخاري الخ)**

....

حق الإمام فكذا في حق اللاحق. ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فإنه يتحول فرضه إلى الأربع، ولو خرج الوقت وهو في الصلاة فنوى الإقامة فإنه لا يتحول فرضه إلى الأربع في حق تلك الصلاة. كذا في الخلاصة. وقيد بنصف شهر لأن نية إقامة ما دونها لا توجب الإتمام لما روي عن ابن عباس وابن عمر أنهما قدراها بذلك والأثر في المقدرات كالخبر، وأقام ﷺ بمكة مع أصحابه سبعة أيام وهو يقصر، وقيد بالبلد والقرية لأن نية الإقامة لا تصح في غيرهما فلا تصح في مفازة ولا جزيرة ولا بحر ولا سفينة. وفي الخانية والظهيرية والخلاصة: ثم نية الإقامة لا تصح إلا في موضع الإقامة ممن يتمكن من الإقامة، وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا الخيام والأخبية والوبر ا هـ. وقيد الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بأن يكون سار ثلاثة أيام فصاعداً، أما إذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الإقامة في بلد أو قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من البحث ما قدمناه. وقول المصنف «حتى يدخل مصره» أولى من قول صاحب المجمع «إلى أن يدخل وطنه» لأن الوطن مكان الإنسان ومحله كما في المغرب، وليس الإتمام متوقفاً على دخوله بل على دخول مصره، وإن لم يدخل وطنه ويصير المصر مصراً للإنسان بكونه ولد فيه. واختلفوا فيما إذا دخل المسافر مصراً وتزوج بها والظاهر أنه يصير مقيماً لحديث عمر رضي الله عنه ولقوله عليه الصلاة والسلام «من تزوج في بلدة فهو منها» والمسافرة تصير مقيمة بنفس التزوج عندهم. كذا في القنية.

قوله: **(لا بمكة ومنى)** أي لو نوى الإقامة بمكة خمسة عشر يوماً فإنه لا يتم الصلاة لأن الإقامة لا تكون في مكانين إذ لو جازت في مكانين لجازت في أماكن فيؤدي إلى أنَّ السفر لا يتحقق لأن إقامة المسافر في المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوماً أو أكثر إلا إذا نوى أن يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيماً بدخوله فيه لأن إقامة المرء تضاف إلى مبيته. يقال فلان يسكن في حارة، كذا وإن كان بالنهار في الأسواق ثم بالخروج إلى الموضع الآخر لا يصير مسافراً. وذكر في كتاب المناسك أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لأنه لا بد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط. وقيل: كان

قال الرملي قال المرحوم شيخ شيخنا شيخ الإسلام علي المقدسي: هذه حكاية حال طرقها الاحتمال وهو أنه جاوز المدة على الكمال ا هـ. أقول: وقد يجاب عن أصل الإشكال بأن العلة المذكورة إنما هي علة ابتداء، أما العلة بقاء فهي استكمال المدة قوله: **(أما إذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط الخ)** أقول: الظاهر أن هذا فيما إذا عزم على الرجوع ونقض السفر كما مر، أما إذا بقي على قصده الأول ولم ينقض سفره ونوى الإقامة في المفازة لا تصح نيته ولو قبل أن يسير ثلاثة أيام تأمل. نعم سيأتي اختلاف الرواية في أن وطن الإقامة هل يشترط فيه تقدم السفر أو لا فراجعه قوله: **(وقيل كان سبب**

نصف شهر ببلد أو قرية لا بمكة ومنى وقصر إن نوى أقل منه أو لم ينو وبقي سنين أو نوى عسكر ذلك بأرض الحرب وإن حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغى في دارنا

سبب تفقه عيسى بن أبان هذه المسألة وذلك أنه كان مشغولاً بطلب الحديث قال: فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحب لي وعزمت على الإقامة شهراً وجعلت أتم الصلاة، فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال: أخطأت فإنك تخرج إلى منى وعرفات، فلما رجعت من منى بدا لصاحبي أن يخرج وعزمت على أن أصاحبه وجعلت أقصر الصلاة فقال لي صاحب أبي حنيفة: أخطأت فإنك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافراً فقلت: أخطأت في مسألة في موضعين فرحلت إلى مجلس محمد واشتغلت بالفقه. قال في البدائع: وإنما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة للطلبة على طلبه. قيد بالمصرين ومراده موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصرين أو القريتين أو المصر والقرية للاحتراز عن نية الإقامة في موضعين من مصر واحد أو قرية واحدة فإنها صحيحة لأنهما متحدان حكماً، ألا ترى أنه لو خرج إليه مسافراً لم يقصر قوله: **(وقصر إن نوى أقل منها أو لم ينو وبقي سنين)** أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره قوله: **(أو نوى عسكر ذلك بأرض**

تفقه عيسى بن أبان الخ) نقل العلامة ملا علي القاري هذه الحكايه في في شرحه على لباب المناسك ثم قال: في كلام صاحب الإمام تعارض حيث حكم في الأول بأنه مسافر فلا يجوز له التمام، وحكم في الثاني بأنه مقيم فلا يجوز له القصر مع أن المسألة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت إلى منى ونويت الإقامة بمكة مع صاحبي بدا الخ. ومفهموم مسألة المتون أنه لو نوى في أحدهما خمسة عشر يوماً صار مقيماً فحينئذ المسافر إذا دخل مكة واستوطن بها أو أراد الإقامة فيها شهراً مثلاً فلا شك أنه يصير مقيماً، ولا يضر حينئذ خروجه إلى منى وعرفات ولا تنقضي إقامته إذ لا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوماً متوالية بها بحيث لا يخرج منها والله أعلم ا هـ. أقول: وكذا استشكل العلامة ابن أميرحاج قوله إنك مقيم، ثم أجاب بأنه سماه مقيماً بناء على زعمه الأول وأقول وبالله التوفيق: لا إشكال أصلاً فإن المفهوم من هذه الحكاية أنه إذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج إلى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً لأنه يكون ناوياً لإقامة مستقبلة فلا تعتبر، فإذا رجع من منى وعرفات إلى مكة وهو على نيته السابقة صار مقيماً لأن الباقي من الشهر أكثر من خمسة عشر، وهنا كذلك لأن فرض المسألة أنه دخل في أول العشر ومعلوم أن الحاج يخرج، في اليوم الثامن إلى منى ويرجع إلى مكة في اليوم الثاني عشر فلما دخل إلى مكة أول العشر ونوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لأنه لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوماً إلا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الإمام بالقصر أول المدة وبالإتمام بعد العود لأنه لما عاد إلى مكة وهو على نيته السابقة كان ناوياً أن يقيم فيها عشرين يوماً بقية الشهر. هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم قوله: **(فلما رجعت من منى)** أي إلى مكة. وقوله «بد الصاحبي أن يخرج» أي عزم على أن يخرج من مكة مسافراً، وقوله «وجعلت أقصر الصلاة» أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه قول المصنف: **(أو حاصروا**

....

الحرب وإن حاصروا مصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) معطوف على قوله «نوى أقل منه» أي وقصر إن نوى عسكر نصف شهر بأرض الحرب، ولا فرق بين أن يكون العسكر مشغولين بالقتال أو المحاصرة، ولا فرق في المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد أن دخلوا المدينة، ولا فرق بين أن يكون العسكر في أرض الحرب أو أرض الإسلام مع أهل البغي في غير المصر لأن نية الإقامة في دار الحرب أو البغي لا تصح لأن حالهم يخالف عزيمتهم للتردد بين القرار والفرار، ولهذا قال أصحابنا في تاجر دخل مدينة لحاجة ونوى أن يقيم خمسة عشر يوماً لقضاء تلك الحاجة لا يصير مقيماً لأنه متردد بين أن يقضي حاجته فيرجع، وبين أن لا يقضي فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار الحرب. وهذا الفصل حجة على من يقول من أراد الخروج إلى مكان ويريد أن يترخص ترخص السفر ينوي مكاناً أبعد منه وهذا غلط. كذا ذكر التمرتاشي ا هـ. كذا في معراج الدراية. وعلى هذا واقعة الفتوى وهي أن إنساناً يحلف بالطلاق أنه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكاناً قريباً فهذا لم يكن مخلصاً له لتعارض نيته إذ الأولى ليست بنية أصلاً. وأطلق في العسكر فشمل ما إذا كانت الشوكة لهم وقيد به لأن من دخل دار الحرب بأمان فنوى إقامة نصف شهر فيها فإنه يتم أربعاً لأن أهل الحرب لا يتعرضون له لأجل الأمان. كذا في النهاية. وأشار إلى أن الأسير لو انفلت من أيدي الكفار وتوطن في

أهل البغي في دارنا في غيره) أي غير المصر. ظاهره أنه لو حاصروهم في المصر لا يقصرون، ووقع التقييد به أيضاً في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن. وعبارة الهداية: وكذلك إذا حاصروا أهل البغي في دار الإسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر لأن حالهم مبطل عزيمتهم ا هـ. وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله: وأما إذا حاصروهم في مصر من أمصار المسلمين تصح نيتهم للإقامة بلا خلاف ا هـ. وصرح في النهر أيضاً بأنهم يتمون ولم يتعرض له الزيلعي والمقدسي كالمؤلف لكن قال في العناية: قوله «لأن حالهم مبطل عزيمتهم» يشير إلى أن المحل وإن كان صالحاً لكن ثمة مانعاً آخر وهو أنهم إنما يقيمون لغرض، فإذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة، وهذا التعليل يدل على أن قوله «في غير مصر» وقوله «في البحر» ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصروهم وهم في الحصن لم تصح نيتهم أيضاً لأن مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها ا هـ. وفي معراج الدراية: ثم التقييد بقوله «في غير مصر» و «في البحر» يوهم أنهم لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصروهم وهم في الحصن تصح نية الإقامة لكن إطلاق ما ذكر في المبسوط يدل على أنه ليس كذلك فإنه قال: وكذا إذا حاربوا أهل البغي في دار الإسلام. أما التعليل فيشمل المفازة والمدينة إلا أنه قيد في الجامع الصغير بغير المصر وبالبحر لأنه في عدم الجواز أبعد عن توهم الجواز في غير المصر أو البحر، ثم بسط الكلام في التوجيه فراجعه، وقد أطلقه في السراج والذخيرة. والحاصل أن المفهوم من عبارات المتون كالهداية أن عسكرنا لو حاصر

....

غار ونوى الإقامة خمسة عشر يوماً لم يصر مقيماً كما لو علم أهل الحرب بإسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام ولياليها لم تعتبر نيته. كذا في الخلاصة. وفي فتاوى قاضيخان: وحكم الأسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث إليه الوالي أو الخليفة ليؤتى به إليه فهو بمنزلة الأسير. وفي التجنيس: عسكر المسلمين إذا دخلوا دار الحرب وغلبوا في مدينة إن اتخذوها داراً يتمون الصلاة، وإن لم يتخذوها داراً ولكن أرادوا والإقامة بها شهراً أو أكثر فإنهم يقصرون لأنها في الوجه الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الأول لا ا هـ.

قوله: **(بخلاف أهل الأخبية)** حيث تصح منهم نية الإقامة في الأصح وإن كانوا في المفازة لأن الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى إلى آخر إلا إذا ارتحلوا عن موضع إقامتهم في الصيف وقصدوا موضع إقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة أيام فإنهم يصيرون مسافرين في الطريق. وظاهر كلام البدائع أن أهل الأخبية مقيمون لا يحتاجون إلى نية الإقامة فإنه جعل المفاوز لهم كالأمصار والقرى لأهلها، ولأن الإقامة للرجل أصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وإنما ينتقلون من ماء إلى ماء ومن مرعى إلى آخر ا هـ. والأخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر. فإن كان من الشعر فليس بخباء. كذا في ضياء الحلوم. وفي المغرب: الخباء الخيمة من الصوف ا هـ. والمراد هنا الأعم لما في البدائع من التسوية بين من يسكن في بيت صوف أو بيت شعر. وقيد بأهل الأخبية لأن غيرهم من المسافرين لو نوى الإقامة معهم فعن أبي يوسف روايتان، وعند أبي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح، كذا في البدائع. وفي المجتبى: والملاح مسافر إلا عندالحسن وسفينته أيضاً ليست بوطن قوله: **(ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم)** لأنه يتغير فرضه إلى الأربع للتبعية كما

أهل البغي والعسكر داخل المصر من ديار الإسلام تصح نيتهم الإقامة، والمفهوم من إطلاق المبسوط والسراج والذخيرة وهو مقتضى التعليل أنها لا تصح، وظاهر كلام العناية والمعراج اختياره وبه جزم الشرنبلالي في نور الإيضاح والله أعلم قوله: **(لم يصر مقيماً)** ظاهر ما في الفتح أن علة ذلك عدم قطعه بالإقامة هذه المدة لأنه إذا وجد فرصة قبل تمام المدة يخرج كمن دخل المصر لحاجة معينة ونوى الإقامة مدتها قوله: **(لم تعتبر نيته)** قال في شرح المنية: هكذا وقع في الخلاصة وفتاوى قاضيخان، ولعل المراد ولم تعتبر نيته الإقامة بعد ذلك وإلا فقد ذكر السروجي عن الذخيرة أن الأسير إذا انفلت من العدو فوطن نفسه على إقامة نصف شهر في غار أو نحوه قصر لأنه محارب للعدوّ، وكذا إذا أسلم فهرب منهم فطلبوه ليقتلوه فخرج هارباً مسيرة السفر ا هـ. فهذا يدل على أنه يقصر، وكذا صرح بأنه يقصر في التاتارخانية بعلامة المحيط فتعين حمل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير ذلك ا هـ. أي ليس المراد من قوله «لا تعتبر نيته» أن نية السفر في هذه الحالة لا تصح بل المراد لا تعبر نيته، للإقامة وهو في هذه الحالة لأن حالته تنافي عزيمته.

في غيره بخلاف أهل الأخبية ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم وبعده لا

تتغير نية الإقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه، وإذا كان التغيير لضرورة الاقتداء فلو أفسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي أربعاً إذا أفسده لأنه التزم أداء صلاة الإمام وهنا لم يقصد سوى إسقاط فرضه غير أنه تغير ضرورة متابعته. ويستثنى من مسألة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الإمام فاستخلف المقيم فإنه لا يتغير فرضه إلى الأربع مع أنه صار مقتدياً بالخليفة المقيم لأنه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الإمام فيأخذ الخليفة صفة الأول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل. ثم في اقتداء المسافر بالمقيم إذا لم يجلس الإمام قدر التشهد في الركعتين عامداً أو ساهياً وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلاة المسافر، وقيل لا تفسد. كذا في السراج الوهاج. والفتوى على عدم الفساد لأن صلاته صارت أربعاً بالتبعية. كذا في التجنيس وصححه في القنية. وأشار المصنف إلى أن الإمام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الإتمام وإن لم ينو للتبعية، فلو أم المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل أن يسلم تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الإمام الإقامة فإنه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا إلى الأربع وصلاة من تكلم تامة، فلو تكلم بعد نية الإمام الإقامة فسدت صلاته ولزمه صلاة المسافر ركعتين. ذكره الأسبيجابي.

قوله: **(وبعده لا)** أي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لأن فرضه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالتنفل في حق القعدة أو القراءة أو التحريمة. كذا ذكر الشارح. والمذكور في الهداية وغيرها في حق القعدة أو القراءة، ولم أر من ذكر التحريمة غير الشارح والحدادي، وتوضيحه أن المسافر إذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة فإن القعدة تصير فرضاً في حق المأموم وغير فرض في حق الإمام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لأنه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فإن القعدة الأولى واجبة. وإن اقتدى به في الشفع الثاني وكان الإمام قد قرأ في الشفع الأول فالقراءة في الشفع الثاني نافلة في حق الإمام فرض في حق المأموم، فإن كان الإمام صلى الشفع الأول بغير قراءة واقتدى به في الشفع الثاني ففيه روايتان كما في البدائع. ومقتضى المتون عدم الصحة مطلقاً،

قوله: **(ويستثنى الخ)** دفعه في النهر بأنه لا حاجة إليه لأن ظاهر كلام المصنف أن معنى «اقتدى» نوى الاقتداء به قوله: **(ومقتضى التعليل في هذه المسألة الصحة)** فيه نظر لأن كون القراءة نافلة في الشفع الثاني إذا قرأ في الأول أيضاً لا يقتضي أن تكون فرضاً فيه إذا لم يقرأ في الأول لاحتمال التحاقها بالأول فيكون الثاني خالياً عن القراءة أصلاً كما صرح به في الفتح وسيأتي عن المحيط، ولكن قدم الخلاف في باب السهو أن القراءة في الأخريين هل هي أداء أم قضاء، وعلى

....

ومقتضى التعليل في هذه المسألة الصحة لأنه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لا في حق القعدة ولا القراءة، وأما التحريمة فهي لا تكون إلا فرضاً ولم يظهر قول الحدادي لأن تحريمة الإمام اشتملت على الفرض لا غير. وأجاب في المحيط عما إذا لم يقرأ في الأولين وقرأ في الأخريين بأن القراءة في الأخريين قضاء عن الأولين والقضاء يلتحق بمحله فلا يبقى للأخريين قراءة اهـ. يعني فلا يصح مطلقاً وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيدين: الأول أن تكون فائتة في حق الإمام والمأموم. الثاني أن تكون الصلاة رباعية، أما إذا كانت ثنائية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الإمام مؤداة في حق المأموم كما إذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والإمام يرى قولهما وقول الشافعي فإنه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثلين فإنها صحيحة اهـ. وهو تقييد حسن لكن الأولى أن يكون الشرط كونها فائتة في حق المأموم فقط، سواء كانت فائتة في حق الإمام أو لا بأن صلى ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر لأن الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق المقيم. والقيد الأول مفهوم من قوله «صح وأتم» فإنه يفيد أن الكلام في الرباعية الذي يظهر فيها القصر والإتمام بل لا حاجة إليه أصلاً لأن السفر مؤثر في الرباعي فقط. وقيد بكون الاقتداء بعد خروج الوقت لأنه لو اقتدى به في الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة تبطل صلاته ولا يبطل اقتداؤه به لأنه لما صح اقتداؤه به وصار تبعاً له صار حكمه حكم المقيمين، وإنما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت في حق المسافر. ولو نام خلف الإمام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعاً، ولو تكلم بعد خروج الوقت أو قبل خروجه يصلي ركعتين عندنا. كذا في البدائع.

قوله: **(وبعكسه صح فيهما)** وهو اقتداء المقيم بالمسافر فهو صحيح في الوقت وبعده لأن صلاة المسافر في الحالين واحدة والقعدة فرض في حقه غير فرض في حق المقتدي، وبناء الضعيف على القوي جائز وقد أم النبي ﷺ وهو مسافر أهل مكة وقال: أتموا صلاتكم

الأول يظهر ما قاله تأمل قوله: **(ولم يظهر قول الحدادي الخ)** قال في النهر: عزاه في السراج إلى الحواشي وعلله بأن تحريمة الإمام اشتملت على الفرض لا غير وإنما زيد ليدخل فيه ما لو اقتدى به في القعدة الأخيرة فإنه لا يصح اقتداؤه لأن تحريمته اشتملت على نفلية القعدة الأولى والقراءة بخلاف المأموم، وهذا معنى ما في السراج وقوله في البحر «أنه ليس بظاهر» ليس بظاهر وبه يظهر عدم الصحة فيما إذا لم يقرأ في الأولين واقتدى به في الأخريين ثم ذكر جواب المحيط الآتي ثم قال: وأقول هذا مبني على تعيين الأولين لها. ثم ذكر أن ما في السراج بمكن أن يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الأولين للقراءة قال: وبهذا يترجح رواية الفساد، وأما رواية الصحة فلا يخلو من احتياجها إلى تأمل.

....

فإنا قوم سفر. وهو جمع سافر كركب جمع راكب. ويستحب أن يقول ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لاحتمال أن خلفه لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالإمام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن إقامة الإمام ثم إفساده بسلامه على رأس الركعتين، وهذا محمل ما في الفتاوى إذا اقتدى بالإمام لا يدري أمسافر هو أم مقيم لا يصح لأن العلم بحال الإمام شرط الأداء بجماعة ا هـ. لا أنه شرط في الابتداء لما في المبسوط: رجل صلى الظهر بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أمسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة، سواء كانوا مقيمين أم مسافرين، لأن الظاهر من حال من في موضع الإقامة أنه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه، فإن سألوه فأخبرهم أنه مسافر جازت صلاتهم ا هـ. وفي القنية: وإن كان خارج المصر لا تفسد ويجوز الأخذ بالظاهر في مثله. وإنما كان قول الإمام ذلك مستحباً لأنه لم يتعين معرفاً صحة سلامه لهم فإنه ينبغي أن يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة. واختلفوا هل يقوله بعد التسليمة الأولى أو بعد التسليمتين؟ الأصح الثاني كذا في السراج الوهاج. ولو قام المقتدي المقيم قبل سلام الإمام فنوى الإمام الإقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الإمام، فإن لم يفعل وسجد فسدت لأنه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الإمام قبل سلام الإمام وقد بقي ركعتان على الإمام بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما، فإذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الإمام بعد ما سجد المقتدى فإنه يتم منفرداً، فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد. كذا في فتح القدير. وفي الخانية والخلاصة: مسافر أم قوماً مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الإقامة لا لتحقيق الإقامة بل ليتم صلاة المقيمين لا يصير مقيماً ولا ينقلب فرضه أربعاً ا هـ. وفي العمدة: مسافر سبقه الحدث فقدم مقيماً يتم صلاة الإمام ويتأخر ويقدم مسافراً يسلم ثم يتم المقيم صلاته. وفي الخلاصة: مسافر أم مسافرين فأحدث فقدم مسافراً آخر فنوى الثاني الإقامة لا يجب على القوم أن يصلوا أربعاً ا هـ. وفي الهداية: وإذا صلى المسافر بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لأن المقتدي التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق إلا أن أنه لا يقرأ في الأصح لأنه مقتد تحريمة لا فعلاً والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطاً بخلاف المسبوق لأنه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الإتيان أولى ا هـ. وفي الخانية: لا قراءة عليهم

قوله: **(وإنما كان قول الإمام ذلك مستحباً)** أي لا واجباً قوله: **(لا يصير مقيماً ولا ينقلب فرضه أربعاً)** قال في الظهيرية تلوه: حتى لو أتم المقيمون صلاتهم معه فسدت صلاتهم لأن هذا اقتداء المفترض بالمتنفل ولا يصح ا هـ. قال الرملي: يجب تقييده بما إذا لم ينووا مفارقته، أما إذا نووا مفارقته لا تفسد صلاتهم وإن وافقوه في الإتمام صورة إذ لا مانع من صحة مفارقته بعد إتمام فرضه واتصال النفل منه بصلاته لا يمنعها بلا شبهة. وفي قوله «لم أتم المقيمون معه» إشارة إلى

وبعكسه صح فيهما ويبطل الوطن الأصلي بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر

فيما يقضون ولا سهو عليهم إذا سهوا ولا يقتدي أحدهم بالآخر ا هـ. فلو اقتدى أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدي لأنه اقتدى في موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الإمام تامة. كذا في البدائع. وفي القنية: اقتدى مقيم بمسافر فترك القعدة مع إمامه فسدت فالقعدتان فرض في حقه، وقيل لا تفسد وهي نفل في حق المقتدي ا هـ.

قوله: **(ويبطل الوطن الأصلي بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والأصلي)** لأن الشيء يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح مبطلاً له: وروي أن عثمان رضي الله عنه كان حاجاً يصلي بعرفات أربعاً فاتبعوه فاعتذر وقال: إني تأهلت بمكة وقال النبي ﷺ «من تأهل ببلدة فهو منها» والوطن الأصلي هو وطن الإنسان في بلدته أو بلدة أخرى اتخذها داراً وتوطن بها مع أهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها، وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو أن يتوطن في بلدة أخرى وينقل الأهل إليها فيخرج الأول من أن يكون وطناً أصلياً حتى لو دخله مسافراً لا يتم. قيدنا بكونه انتقل عن الأول بأهله لأنه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلاً في بلدة أخرى فإن الأول لم يبطل ويتم فيهما. وقيد بقوله «بمثله» لأنه لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد أن يتوطن بلدة أخرى ثم بداله أن لا يتوطن ما قصده أولاً ويتوطن بلدة غيرها فمر ببلده الأول فإنه يصلي أربعاً لأنه لم يتوطن غيره. وفي المحيط: ولو كان له أهل بالكوفة وأهل بالبصرة فمات أهله بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة، قيل البصرة لا تبقى وطناً له لأنها إنما كانت وطناً بالأهل لا بالعقار، ألا ترى أنه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار صارت وطناً له. وقيل: تبقى وطناً له لأنها كانت وطناً له بالأهل والدار جميعاً، فبزوال أحدهما لا يرتفع الوطن كوطن الإقامة تبقى ببقاء الثقل وإن أقام بموضع آخر ا هـ. وفي المجتبى: نقل القولين فيما إذا نقل أهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال: وهذا جواب واقعة ابتلينا بها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيفون بها بأهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها أنهما وطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر. وقوله «لا السفر» أي لا يبطل الأصلي بالسفر حتى يصير مقيماً بالعود إليه من غير نية الإقامة، وكذا لا يبطل بوطن الإقامة. وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذي يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة: بالأصلي لأنه فوقه، وبمثله وبالسفر لأنه صنده.

ذلك وسكوت قاضيخان وصاحب الخلاصة عن صلاة المقيمين ربما يكون لهذا التفصيل والله تعالى أعلم قوله: **(ولا سهو عليهم إذا سهوا)** هذا مبني على ما قاله الكرخي وهو خلاف ما تقدم تصحيحه عن البدائع.

قوله: **(وكذا لا يبطل بوطن الإقامة)** قال في النهر: ولو صرح المصنف به لعلم السفر بالأولى

....

أطلقه فأفاد أن تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الأصلي ووطن الإقامة فالأصلي بالإجماع ووطن الإقامة فيه روايتان، ظاهر الرواية أنه ليس بشرط، وفي أخرى عن محمد إنما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل إلى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا تصير تلك القرية وطن الإقامة وإن كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر. وكذا إذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل إلى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً ولا تصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله: قاهري خرج إلي بلبيس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج منها، فإن قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه ببلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم، وإن لم يقصد ذلك وخرج إلى الصالحية فإن نوى الإقامة بها نصف شهر أتم بها وبطل وطنه ببلبيس حتى لو عاد إليه مسافراً لا يتم، وإن لم ينو الإقامة بها

قوله: **(بشرط أن يتقدمه سفر)** على تقدير مضاف أي نية سفر كما يدل عليه ما بعده، وحاصله أنه يشترط له شيئان: أحدهما تقدم نية السفر، والثاني أن تكون مدة سفر بينه أي بين الموضع الذي أنشأ منه السفر وبين ما صار إليه منه أي وبين الموضع الذي صار إليه من الموضع الأول ونوى فيه الإقامة، فقوله «حتى لو خرج» تفريع على الشرط الأول، وقوله «وكذا إذا قصد الخ» تفريع على الشرط الثاني، قوله: **(لعدم تقدم السفر)** وعليه فلو خرج من تلك القرية لحاجة ثم قصد الرجوع إلى مصره، ومر بتلك القرية يقصر لأنه قصد مسيرة السفر وليست القرية وطناً له قوله: **(مثاله قاهري الخ)** أي مثال بطلان وطن الإقامة بواحد من الثلاثة، فقوله «فإن قصد الخ» فيه بطلانه بالسفر وقوله «وإن لم يقصد ذلك الخ» فيه بطلان بمثله لأن ما بين بلبيس والصالحية دون مسافة القصر كما بين بلبيس والقاهرة، وقوله «وإن عاد إلى مصر» فيه بطلانه بالأهلي قوله: **(حتى يتم إذا دخله)** يعني إذا خرج من الصالحية وأراد الرجوع إلى القاهرة ومر ببلبيس يتم لأن وطنه بها لم يبطل بالخروج إلى الصالحية لأنه ليس بوطن مثلة ولا سفر معه فيبقى وطنه ببلبيس، وهذا التمثيل كله مبني على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقديم السفر لثبوت وظن الإقامة. وفي فتح القدير ورواية الحسن يعني هذه الرواية تبين أن السفر الناقض لوطن الإقامة ما ليس فيه مرور على وطن الإقامة أو ما يكون المرور فيه بعد سير مدة السفر ا هـ. ولهذا أتم ببلبيس في مسألتنا مع أن ما بين الصالحية والقاهرة مدة سفر لأن فيه مروراً على وطن الإقامة قوله: **(ممنوع)** قال الرملي: لقائل أن يمنعه لأن السفر إنما يبطل وطن الإقامة أن لو خرج منه مسافراً فكذا وطن السكنى لأن السفر لم يتصل به تأمل. كذا رأيته بخط بعضهم ا هـ. قلت: وقد ذكر مثله الشيخ إبراهيم المداري الحلبي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد علي الضرير ثم قال: وهو وجيه فإن من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد مريداً سفراً ومر بذلك أتم مع أنه أنشأ سفراً بعد اتخاذ هذا الموضع دار إقامة، فثبت أن إنشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة إلا إذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكنى كذلك، فما صورة الزيلعي صحيح ومن تصويره علمت أنه لا

وإلا صلى وفائتة السفر والحضر تقضى ركعتين وأربعاً والمعتبر فيه آخر الوقت والعاصي

لم يبطل وطنه ببلبيس حتى يتم إذا دخله، وإن عاد إلى مصر بطل الوطنان حتى لو عاد إليهما في سفرة أخرى لا يتم إذا لم ينو الإقامة. ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن السكنى وهو المكان الذي ينوى أن يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوماً تبعاً للمحققين قالوا: لأنه لا فائدة فيه لأنه يبقى فيه مسافراً على حاله فصار وجوده كعدمه. وذكر الشارح أن عامتهم على أنه يفيد في رجل خرج من مصره إلى قرية لحاجة ولم يقصد السفر ونوى أن يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوماً فإنه يتم فيها لأنه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدا له أن يسافر قبل أن يدخل مصره وقبل أن يقيم ليلة في موضع آخر فسافر فإنه يقصر، ولو مر بتلك القرية ودخلها أتم لأنه لم يوجد ما يبطله مما هو فوقه أو مثله ا هـ. وصحح في السراج الوهاج وشرح المجمع عدم اعتباره وقول الشارح «لو مر بها أتم» لا يصح لأن السفر باقٍ لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكنى على تقدير اعتباره لأن السفر يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكنى، فقوله «لأنه لم يوجد ما يبطله» ممنوع.

قوله: **(وفائتة السفر والحضر تقضي ركعتين وأربعاً)** لف ونشر مرتب أي فائتة السفر تقضى ركعتين وفائتة الحضر تقضى أربعاً لأن القضاء بحسب الأداء بخلاف ما لو فاتته في

بد أن يكون بين الوطن الأصلي وبين وطن السكنى أقل من مدة السفر، وكذا بين وطن الإقامة ووطن السكنى ا هـ. قلت: قد يقال إن قوله «فليكن وطن السكنى كذلك» قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن السكنى وانتهائه في وطن الإقامة، فإذا دخل المسافر بلده ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافراً فيقصر فكذا إذا مر عليها بعد أن خرج منها بخلاف ما إذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فإنه خرج عن كونه مسافراً ولذا يتم مدة إقامته بها على أن تصحيح المحققين عدم اعتباره يقتضي تصحيح عدم الإتمام فيما صوره الزيلعي، ولذا علل شراح الهداية وغيرهم عدم اعتباره بأنه لم يثبت فيه حكم الإقامة، وما ذكره في الظهيرية من أن الإمام السرخسي ذكر مسألة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي إلى القادسية لحاجة ثم منها إلى الحيرة يريد الشام حتى إذا كان قريباً منها بدا له الرجوع إلى القادسية ليحمل ثقله منها ويرتحل إلى الشام ولا يمر بالكوفة أتم حتى يرتحل من القادسية استحساناً لأنها كانت له وطن السكنى ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكنى آخر ما لم يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا ينتقض كما لو خرج منها لتشييع جنازة ونحوه ا هـ. ملخصاً. فقد قال في معراج الدراية: فيه تأمل ولعل وجهه أن ابتداء سفره اعتبر من القادسية حتى إنه يشترط له مجاوزة عمرانها إذا أراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الأصلي حكماً، فإذا رجع إليها قبل استحكام السفر يتم الصلاة بمنزلة ما إذا خرج مسافراً من بلدة ثم تذكر حاجة فرجع فإنه يتم كما يأتي فلم يدل على أن إتمامه لكونه وطن سكنى لكن قد يقال تسمية السرخسي له وطن سكنى دليل عليه، وكذا قوله «ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكنى آخر». والذي يظهر لي في التوفيق أنه إذا كان مسافراً فأقام في بلد

....

المرض في حالة لا يقدر على الركوع والسجود حيث يقضيها في الصحة راكعاً وساجداً أو فاتته في الصحة حيث يقضيها في المرض بالإيماء لأن الواجب هناك الركوع والسجود إلا أنهما يسقطان عنه بالعجز، فإذا قدر أتى بهما بخلاف ما نحن فيه فإن الواجب على المسافر ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار. قوله: **(والمعتبر فيه آخر الوقت)** أي المعتبر في وجوب الأربع أو الركعتين عند عدم الأداء في أول الوقت الجزء الأخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريمة، فإن كان فيه مقيماً وجب عليه أربع، وإن كان مسافراً فركعتان لأنه المعتبر في السببية عند عدم الأداء في أول الوقت، إن أدى آخره وإلا فكل الوقت هو السبب ليثبت الواجب عليه بصفة الكمال. وفائدة إضافته إلى الجزء الأخير اعتبار حال المكلف فيه، فلو بلغ صبي أو أسلم كافراً وأفاق مجنون أو طهرت الحائض أو النفساء في آخر الوقت بعد مضي الأكثر تجب عليهم الصلاة، ولو كان الصبي قد صلاها في أوله، وبعكسه لو جن أو حاضت أو نفست فيه لم يجب لفقد الأهلية عند وجود السبب. وفائدة إضافته إلى الكل عند خلوه عن الأداء أنه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغير في اليوم الآتي، ولو كان السبب هو الجزء الأخير لجاز. وتمام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الأصول مختصر تحرير الأصول، وسيأتي في الجمعة أن المعتبر أول الوقت في وجوبها. واعتبر زفر رحمه الله تعالى في السببية الجزء الذي يلزمه الشروع فيه، واختاره القدوري كما في البدائع لأن الوقت جعل سبباً ليؤدى فيه فإذا تأخر عن أول الوقت وبقي مقدار ما يسع الركعتين يجعل سبباً فيتغير فرضه، وإن لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقيماً حينئذ إلا أنه يشكل عليه ما إذا أقام المسافر في آخر جزء من الوقت فإن عليه أربع ركعات اتفاقاً. كذا في المصفى. فيحتاج زفر إلى الفرق. قيدنا بعدم الأداء أول الوقت لأنه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام في الوقت لا يتغير فرضه. كذا في الخانية. وذكر في الخلاصة: رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج إلى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكر أنه ترك شيئاً في منزله فرجع إلى منزله لأجل ذلك، ثم

دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلاً لأنه يقصر فيه فإذا خرج منه ثم رجع إليه يقصر أيضاً، وعليه يحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكنى كما يفيده ما نقله المؤلف عنهم، أما إذا كان مقيماً ثم خرج من مصره إلى قرية قريبة ونوى أن يقيم فيها دون نصف شهر كما مر تصويره عن الشارح الزيلعي فإنه يعتبر وعليه يحمل كلام عامة المشايخ الذي اعتبروه. وحاصله أن يعتبر قبل تحقق السفر لا بعده لأن من قال باعتباره قبل تحقق السفر كما في صورة الزيلعي لا يمكنه أن يقول باعتباره بعد تحقق السفر لأنه لم يثبت فيه حكم الإقامة المبيحة للإتمام فإن أقلها نصف شهر إذ لا يقول عاقل إن المسافر إذا دخل بلدة ونوى الإقامة فيها يوماً مثلاً ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني أنه يتم ما لم ينو إقامة نصف شهر، وبهذا التوفيق يرتفع الخلاف إلا أن يوجد نقل دال على وجود الخلاف فيما صوره الزيلعي والله تعالى أعلم قوله: **(قالوا يجب عليه الخ)** قال في النهر: لأنه كان مسافراً في

كغيره وتعتبر نية الإقامة والسفر من الأصل دون التبع أي المرأة والعبد والجندي.

تذكر أنه صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا: يجب عليه أن يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعاً، ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسألة بحالها يصلي الظهر أربعاً والعصر ركعتين ا هـ. قيد بالصلاة لأن المعتبر في الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معياراً.

قوله: **(والعاصي كغيره)** أي في الترخص برخص المسافر لإطلاق النصوص ولأن السفر الموجب للرخص ليس بمعصية إنما هو فيما جاوره كخروجه عاقاً لوالديه أو عاصياً على الإمام أو آبقاً من مولاه أو خرجت المرأة بلا محرم أو في العدة أو قاطعاً للطريق وقد تكون بعده كما إذا خرج للحج أو للجهاد ثم قطع الطريق. والقبح المجاور لا يعدم المشروعية أصلاً كالصلاة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء فصلح السفر مناطاً للرخصة قوله: **(وتعتبر نية الإقامة والسفر من الأصل دون التبع أي المرأة والعبد والجندي)** تفسير للتبع لأن الأصل هو المتمكن من الإقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الإتمام إلا بعد علمه بنية المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعي وعزل الوكيل. وقيل: يلزمه كالعزل الحكمي وهو أحوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة، والأول أصح لأن في لزوم الحكم قبل العلم حرجاً وضرراً وهو مدفوع شرعاً بخلاف الوكيل فإنه غير ملجأ إلى البيع فإن له أن لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع، فإذا باع بناء على ظاهر أمره ولحقه ضرر كان الضرر ناشئاً من جهته من وجه ومن جهة الموكل من وجه فيصح العزل حكماً لا قصداً، وههنا التبع مأمور بقصر صلاته منهي عن إتمامها فكان مضطراً، فلو صار فرضه أربعاً بإقامة الأصل وهو لا يشعر به لحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجه وأنه منفي. كذا في المحيط وشرح الطحاوي. وعلى هذا فما في الخلاصة من أن العبد إذا أمّ مولاه في السفر فنوى المولى الإقامة صحت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين كان عليهما إعادة تلك الصلاة ا هـ. وكذا العبد إذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة ينقلب فرضه أربعاً حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه إعادة تلك الصلاة ا هـ. مبني على غير الصحيح أن فرض عدم علم العبد أو على الكل إن علم أطلق في تبعية المرأة والجندي، وقيدوه بأن تستوفي المرأة مهرها المعجل وإلا فلا تكون تبعاً فالعبرة بنيتها لأن لها أن تحبس نفسها عن الزوج للمعجل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو، وبأن يكون الجندي يرزق من بيت المال، فإن كان رزقه في ماله فالعبرة لنيته لأن له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق. وأطلق في العبد فشمل القن والمدبر وأم الولد، وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبعاً لأن له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه طاعته. وليس مراد

آخر وقت الظهر مقيماً في العصر.

باب صلاة الجمعة

المصنف قصر التبع على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعاً لإنسان ويلزمه طاعته فيدخل الأجير مع مستأجره، والمحمول مع حامله، والغريم مع صاحب الدين إن كان معسراً مفلساً فإن كان ملياً فالنية إليه لأنه يمكنه قضاء الدين فيقيم في أي موضع شاء. وأما الأعمى مع قائده فإن كان القائد أجيراً فالعبرة لنية الأعمى. وإن كان متطوعاً في قيادة تعتبر نيته. والعبد بين شريكين إذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الإقامة قيل لا يصير العبد مقيماً لوقوع الشك في صيرورته مقيماً فيبقى مسافراً. وقيل يصير مقيماً ترجيحاً لنية الإقامة احتياطاً لأمر العبادة. كذا في المحيط. ومحله ما إذا لم يكن بينهما مهايأة، فإن كان بينهما مهايأة في الخدمة فإن العبد يصلي صلاة الإقامة، وإذا خدم المولى الذي لم ينو الإقامة يصلي صلاة السفر. وفي نسخة القاضي الإمام: العبد إذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فإنه يسأله إن أخبره أن مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين، وإن كان دون ذلك صلى صلاة الإقامة، وإن لم يخبره بذلك إن كان مقيماً قيل ذلك صلى صلاة الإقامة، وإن كان مسافراً قبل صلى صلاة المسافرين. كذا في الخلاصة. وفي القنية: مسافر ومقيم اشتريا عبداً الأصح أن العبد يصلي صلاة المقيم. ودخل تحت الجندي الأمير مع الخليفة كما في الخلاصة وفيها: وعلى هذا الحجاج إذا وصلوا بغداد شهر رمضان ولم ينو والإقامة صلوا صلاة المقيمين ا هـ. وظاهره أن الحجاج تبع لأمير القافلة وليس كذلك، ولا ينبغي إدخاله في هذا المبحث بل علته أنهم لما علموا أن القافلة لا تخرج إلا بعد خمسة عشر يوماً نزل ذلك منزلة نيتهم الإقامة نصف شهر كما علل به في التجنيس. وفي المحيط: مسلم أسره العدو إن كان مسيرة العدوّ ثلاثة أيام يقصر، وإن كان دون ذلك يتم، وإن لم يعلم يسأل كما مر في العبد، ولو دخل مسافر مصراً فأخذه غريمه فحبسه، فإن كان معسراً قصر لأنه لم ينو الإقامة ولا يحل للطالب حبسه، وإن كان موسراً، إن عزم أن يقضي دينه أو لم يعزم شيئاً قصر، وإن عزم واعتقد أن لا يقضيه أتم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

باب صلاة الجمعة

مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض إلا أن التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر، وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه، ولسنا نعني أن الجمعة

قوله: (**فيدخل الأجير مع مستأجره**) أي مشاهرة أو مسانهة كما في التاتارخانية عن الغياثية. وقوله «والمحمول مع حاملة» قال في النهر: ينبغي أن يفصل فيه كالقائد.

باب صلاة الجمعة

قوله: (**ولسنا نعني اخ**) جواب عما أورده في الحواشي السعديه بأن هذا يجر إلى قول من

شرط أدائها المصر وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود أو

تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبته النصف منها. وهي فريضة محكمة بالكتاب والسنة والإجماع يكفر جاحدها. وقد أطال المحقق في فتح القدير في بيان دلائلها ثم قال: وإنما أكثرنا فيه نوعاً من الإكثار لما نسمع عن بعض الجهلة أنهم ينسبون إلى مذهب الحنفية عدم افتراضها، ومنشأ غلطهم ما سيأتي من قول القدوري: ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته. وإنما أراد حرم عليه وصحت الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحه الظهر لما سنذكره، وقد صرح أصحابنا بأنها فرض آكد من الظهر وبإكفار جاحدها ا هـ. أقول: وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضاً ومنشأ جهلهم صلاة الأربع بعد الجمعة بنية الظهر، وإنما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة، وليس هذا القول ـ أعني اختيار صلاة الأربع بعدها ـ مروياً عن أبي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي أني أفتيت مراراً بعدم صلاتها خوفاً على اعتقاد الجهلة بأنها الفرض وأن الجمعة ليست بفرض، وسنوضحه من بعد إن شاء الله تعالى. وأما شرائطها فنوعان: شرائط صحة وشرائط وجوب؛ فالأول ستة كما ذكره المصنف: المصر والسلطان والوقت والخطبة والجماعة والأذان العام. والثاني ستة أيضاً كما سيأتي وهي بضم الميم وإسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدي من الاجتماع كالفرقة من الافتراق أضيف إليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جمعات وجمع. كذا في المغرب. وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عَرُوبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة، وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤي، ولما قدم رسول الله ﷺ المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فأدركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي ـ وادي راتونا ـ فكانت أوّل جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة.

قوله (**شرط أدائها المصر**) أي شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه: لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة. رواه ابن أبي شيبة وصححه ابن حزم، وكفى بقوله قدوة وإماماً. وإذا لم تصح في غير المصر فلا تجب على غير أهله. وفي الخلاصة: القروي إذا دخل المصر يوم الجمعة إن نوى أن يمكث فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة، وإن نوى الخروج من ذلك المصر من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلزمه وبعد دخول وقت الجمعة تلزمه. قال

يقول صلاة الجمعة صلاة ظهر قصرت لا فرض مبتدأ ولا يخفى عليك ترخيمه ا هـ.

....

الفقيه: إن نوى الخروج من يومه ذلك وإن كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصري إذا أراد أن يسافر يوم الجمعة لا بأس به إذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لأن الجمعة إنما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت، والمسافر إذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الإقامة خمسة عشر يوماً اهـ. قوله **(وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود)** أي حد المصر المذكور هو ظاهر المذهب كما ذكره الإمام السرخسي. زاد في الخلاصة: ويشترط المفتي إذا لم يكن القاضي أو الوالي مفتياً. وأسقط في الظهيرية الأمير فقال: المصر في ظاهر الرواية أن يكون فيه مفتٍ وقاضٍ يقيم الحدود وينفذ الأحكام وبلغت أبنيته أبنية منى اهـ. واحترز المصنف بقوله «ويقيم الحدود» عن المحكم والمرأة إذا كانت قاضية فإنهما لا يقيمان الحدود وإن نفذ الأحكام، واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأن من ملك إقامتها ملكه. كذا في فتح القدير وظاهره أن البلدة إذا كان قاضيها أو أميرها امرأة لا يكون مصراً فلا تصح إقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه. قال في البدائع: وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما إقامة الجمعة لأنهما لا يصلحان للإمامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى إلا أن المرأة إذا كانت سلطاناً فأمرت رجلاً صالحاً للإمامة حتى يصلي بهم الجمعة جاز لأن المرأة تصلح سلطاناً أو قاضية في الجملة فتصح إنابتها اهـ. وفي حد المصر أقوال كثيرة اختاروا منها قولين: أحدهما ما في المختصر. ثانيهما ما عزوه لأبي حنيفة أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق وفيها والٍ يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمة وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون إليه في الحوادث. قال في البدائع: وهو الأصح وتبعه الشارح وهو أخص ما في المختصر. وفي

قوله: **(قبل خروج وقت الظهر)** وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظهيرية، ولكن الذي في الخلاصة «خروج» وسيأتي في كلام المؤلف التعرض للمسألة ثانياً قوله: **(واحترز المصنف بقوله ويقيم الحدود الخ)** هذا على ما اختاره غير واحد من شراح الهداية من أنه من عطف المغاير وإلا فقد قيل إنه من عطف الخاص على العام اهتماماً بها لزيادة خطرها. واعترض الأوّل في الحواشي السعدية بأن الألف واللام في الأحكام إذا كانت للاستغراق وهو الظاهر إذ لا عهد يبطل ما ذكره. قال في النهر: وأقول لم لا يجوز أن تكون للجنس بل الحمل عليه هنا أولى إذ الأصل في العطف التغاير وكون الأصل في لام التعريف إذا لم يكن معهود الحمل على الاستغراق عند الجمهور وإن كان العهد الذهني مقدماً عند صدر الشريعة فهو معارض بالأصل المذكور قوله: **(والظاهر خلافه الخ)** قال في النهر: فيه نظر ولعل وجهه أن ما في البدائع يحتمل أن يكون فيما إذا كان في بلدها أمير وقاضٍ ينفذ الأحكام ويقيم الحدود فليس بنص في المدعي فليتأمل. قاله الشيخ إسماعيل. وقال في الشرنبلالية: وفيما قاله صاحب البحر تأمل لأن الكلام في نائب السلطان إذا

....

المجتبى وعن أبي يوسف أنه ما إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء. وقال أبو شجاع: هذا أحسن ما قيل فيه. وفي الولوالجية: وهو الصحيح. وفي الخلاصة: الخليفة إذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس ولو مر بمصر من أمصار ولايته فجمع بها وهو مسافر جاز.

قوله **(أو مصلاه)** أي مصلى المصر لأنه من توابعه فكان في حكمه والحكم غير مقصور على المصلي بل يجوز في جميع أفنية المصر لأنها بمنزلة المصر في حوائج أهله. والفناء في اللغة سعة أمام البيوت، وقيل ما امتد من جوانبه. كذا في المغرب. واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله؛ فاختار في الخلاصة والخانية أنه الموضع المعد لمصالح المصر متصل به ومن كان مقيماً في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة فعليه الجمعة، ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع أو مراع كالقلع بخارى لا جمعة على أهل ذلك الموضع وإن سمعوا النداء، والغلوة والميل والأميال ليس بشرط اهـ. واختار في البدائع ما قاله بعضهم أنه إن أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة وإلا فلا قال: وهذا أحسن اهـ. واختار في المحيط اعتبار الميلين فقال: وعن أبي يوسف في

كان امرأة لا في السلطان إذا كان امرأة ا هـ. قلت: لا يخفى عليك أن قول البدائع لأن المرأة تصلح سلطاناً أو قاضية في الجملة فتصح إنابتها ظاهره صحة الإنابة إذا كانت قاضية فتكون بلدتها مصراً. تدبر قوله: **(ما إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم)** يعني من تجب عليهم الجمعة لا سكانه مطلقاً. كذا في الدرر. أي لا كل من سكن ذلك الموضع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية قوله: **(والفناء في اللغة الخ)** اعلم أن بعض المحققين أهل الترجيح أطلق الفناء عن تقديره بمسافة. وكذا محرر المذهب الإمام محمد، وبعضهم قدره بها، وجملة أقوالهم في تقديره ثماينة أو تسعة غلوة ميل ميلان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة سماع الصوت سماع الأذان والتعريف أحسن من التحديد لأنه لا يوجد ذلك في كل مصر وإنما هو بحسب كبر المصر وصغره. بيانه أن التقدير بغلوه أو ميل لا يصح في مثل مصر لأن القرافة والترب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فراسخ من كل جانب نعم هو ممكن لمثل بولاق فالقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف بمسافة يخالف التعريف المتفق على ما صدقا عليه بأنه المعد لمصالح المصر فقد نص الأئمة على أن الفناء ما أعد لدفن الموتى وحوائج المعركة وكركض الخيل والدواب وجمع العساكر والخروج للرمي وغير ذلك، وأي موضع يحد بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميداناً للخيل والفرسان ورمي النبل والنبدق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ بالضرورة. وانظر إلى سعة سفح الجبل المقطم أيقدر فناء المصر منه بغلوة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر، فظهر أن التحديد بحسب الأمصار واعلم أنه اختلف التصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختيار المحققين من أهل الترجيح عدمه لأنهم ليسوا مخاطبين بأدائها فعذرهم أسقط تكليفهم بالمجيء من قريتهم، ولا عبرة ببلوغ النداء ولا بالأميال ولا

....

المنتقى: لو خرج الإمام عن المصر مع أهله لحاجة مقدار ميل أو ميلين فحضرت الجمعة جاز أن يصلي بهم الجمعة وعليه الفتوى، لأن فناء المصر بمنزلته فيما هو من حوائج أهله وأداء الجمعة منها اهـ. وذكر الولوالجي في فتاواه أن المختار للفتوى قدر الفرسخ لأنه أسهل على العامة وهو ثلاثة أميال اهـ. وذكر في المضمرات وقال الشيخ الإمام الأجل حسام الدين: يجب على أهل المواضع القريبة إلى البلد التي هي توابع العمران الذين يسمعون الأذان على المنارة بأعلى الصوت وهو الصحيح لزوماً وإيجاباً اهـ. فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت، ولعل الأحوط ما في البدائع فكان أولى. وذكر في غاية البيان أن فناء المصر ملحق به في وجوب الجمعة لا في إتمام الصلاة بدليل أنه يقصر الصلاة فيه ذهاباً وإياباً. وفي المضمرات معزياً إلى فتاوى الحجة: وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام: فرض على البعض، وواجب على البعض، وسنة على البعض. أما الفرض فعلى الأمصار، وأما الواجب فعلى نواحيها، وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستجمعة للشرائط اهـ. وفيه نظر لأنها فرض على من هو من توابع الأمصار لا يجوز التخلف عنها، وأما القرى فإن أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب، وإن أراد تكلفهم وذهابهم إلى المصر فممكن لكنه بعيد، وأغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول علي رضي الله عنه: إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره، فليس كل سامع نكراً تطيق أن تسمعه عذراً اهـ. فإن المذهب عدم صحتها في القرى فضلاً عن لزومها. وفي التجنيس: ولا تجب الجمعة على أهل القرى وإن كانوا قريباً من المصر لأن الجمعة إنما تجب على أهل الأمصار اهـ. وفي فتح القدير: وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها والٍ وقاضٍ نازلان بها بل لها قاضٍ يسمى قاضِ الناحية وهو قاضٍ يولى الكورة بأسرها فيأتي القرية أحياناً فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووالٍ كذلك هل هو مصر نظراً إلى أن لها والياً أو لا نظراً إلى عدمهما بها، والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها وإلا لم تكن

بإمكان العود للأهل ولو صحح لا يتبع لأن نص الحديث والرواية الظاهرة عن أصحابنا ينفيه. ا هـ ملخصاً من تحفة أعيان الفناء بصحة الجمعة والعيدين في الفناء للشرنبلالي قوله: **(وأغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم الخ)** أقول: الذي يظهر أنه ليس مراده باللزوم والافتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي يحضر معهم لئلا يظن به السوء لاعتقادهم فرضيتها وجهلهم بحكم مذهبه وينوي صلاة الإمام ويصلي الظهر أيضاً قبلها أو بعدها كما سيأتي عن القنية تأمل قوله: **(ووال كذلك)** معطوف على قوله «لها قاض» قوله: **(والذي يظهر الخ)** قال في النهر: مقتضى اشتراط أن تبلغ أبنتيها أبنية مني وكذا ما مر عن الإمام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عدم تمصرها ولو كانا مقيمين بها، ويوافقه ما مر عن الخلاصة أي من قوله الخليفة إذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسيأتي ما يؤيده أيضاً ا هـ. قلت: ينبغي حمل كلام هذا الإمام المحقق على

مصلاه ومنى مصر لا عرفات وتؤدى في مصر في مواضع والسلطان أو نائبه ووقت

قرية أصلاً إذ كل قرية مشمولة بحكم. وقد يفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون إلى دخول المصرفي كل حادثة يفصلها، وبين ما يأتيها فيفصل فيها، وإذا اشتبه على الإنسان ذلك فينبغي أن يصلي أربعاً بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد بعد، فإن لم تصح الجمعة وقعت ظهره وإن صحت كانت نفلاً اهـ. وفي القنية: مصلي الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الإمام ويصلي الظهر وأيهما قدم جاز اهـ.

قوله **(ومنى مصر لا عرفات)** فتجوز الجمعة بمنى ولا تجوز بعرفات: أما الأول فهو قولهما. وقال محمد: لا تجوز بمنى كعرفات. واختلفوا في بناء الخلاف فقيل منى على أنها من توابع مكة عندهما خلافاً له وهذا غير سديد، لأن بينهما أربع فراسخ وتقدير التوابع للمصرية غير صحيح، والصحيح أنه مبني على أنها تتمصر في أيام الموسم عندهما لأن لها بناء وتنقل إليها الأسواق ويحضرها والٍ وقاضٍ بخلاف عرفات لأنها مفازة فلا تتمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان. أطلق المصنف فشمل ما إذا كان المصلي بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيماً كان أو مسافراً، وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحجاج لا غير فإنه لا يجوز له إقامتها، سواء كان مقيماً أو مسافراً إلا إذا كان مأذوناً من جهة أمير العراق أو أمير مكة. وقيل: إن كان مقيماً يجوز وإن كان مسافراً لا يجوز والصحيح هو الأول. كذا في البدائع. وشمل التجميع بها في غير أيام الموسم. وفي المحيط: قيل إنما تجوز الجمعة عندهما بمنى في أيام الموسم لا في غيرها، وقيل تجوز في جميع الأيام لأن منى من فناء مكة اهـ. وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجح تخصيص جوازها بأيام الموسم وأنها تصير مصراً في تلك الأيام وقرية في غيرها. قال في فتح القدير: وهذا يفيد أن الأولى في قرى مصر أن لا تصح فيها إلا حال حضور المتولي فإذا حضر صحت وإذا ظعن امتنعت اهـ. وفي التجنيس: ولو نزل الخليفة أو والي العراق في المنازل التي في طريق مكة كالتغلبية ونحوها جمع لأنها قرى تتمصر بمكان الحج

القرى المستوفية بقية الشروط لأنه أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على أنه ذكر في التاتارخاينة: اختلف المشايخ في القرى الكبيرة إذا لم يعمل بالحكم والقضاء فيها؛ قال بعضهم: يصلي الفرض ويصلي الجمعة معها احتياطاً. وقال بعضهم: يصلي الأربع بنية الظهر في بيته أو في المسجد أولاً ثم يسعى ويشرع في الجمعة. وقال بعضهم: يصلي الجمعة أولاً، وقال في الحجة: هذا في القرى الكبيرة، أما في البلاد فلا شك في الجواز ولا تعاد الفريضة. والاحتياط في القرى أن يصلي السنة أربعاً ثم الجمعة ثم ينوي أربعاً سنة الجمعة ثم يصلي الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا هو الصحيح المختار ا هـ. ملخصاً. ونقل العبارة بتمامها في الفتاوى الخيرية فراجعها قوله: **(وهذا يفيد أن الأولى**

....

فصار كمنى. وأطلق في عرفات فشمل ما إذا كان الخليفة حاضراً بالإجماع. كذا في البدائع. وإنما لا تقام صلاة العيد بمنى اتفاقاً للتخفيف لا لكونها ليست مصراً قوله **(وتؤدى في مصر في مواضع)** أي يصح أداء الجمعة في مصر واحد بمواضع كثيرة وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو الأصح، لأن في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة حرجاً بيناً وهو مدفوع. كذا ذكر الشارح. وذكر الإمام السرخسي أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر، وبه نأخذ لإطلاق لا جمعة إلا في مصر شرط المصر فقط. وفي فتح القدير: الأصح الجواز مطلقاً خصوصاً إذا كان مصراً كبيراً كمصر فإن في إلزام اتحاد الموضع حرجاً بيناً لا ستدعائه تطويل المسافة على الأكثر. وذكر في باب الإمامة أن الفتوى على جواز التعدد مطلقاً. وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من أن ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اهـ. فإن المذهب الجواز مطلقاً. وإذا علمت ذلك فما في القنية: ولما ابتلي أهل مرو بإقامة الجمعتين بها مع اختلاف العلماء في جوازهما، ففي قول أبي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان إن وقعتا معاً وإلا فجمعة المسبوقين باطلة أمر أئمتهم بأداء الأربع بعد الجمعة حتماً احتياطاً، ثم اختلفوا في نيتها والأحسن أن ينوي آخر ظهر عليه، والأحوط أن يقول؛ نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لأن ظهر يومه إنما يجب عليه بآخر الوقت في ظاهر المذهب. ثم اختلفوا في القراءة فقيل يقرأ الفاتحة والسورة في الأربع، وقيل في الأولين كالظهر وهو اختياري، والمختار عندي أن يحكم فيها رأيه. واختلفوا أنه هل يجب مراعاة الترتيب في الأربع بعد الجمعة بمرور العصر حسب اختلافهم في نيته، واختلفوا في سبق الجمعة بماذا يعتبر إذا اجتمعا في مصر واحد فقيل بالشروع، وقيل بالفراغ وقيل بهما والأول أصح اهـ. مبني كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لأنه العمل بأقوى الدليلين، وقد علمت أن مقتضى الدليل هو الإطلاق، وأما ما استدل به من يمنع التعدد من أنها

الخ) قال في النهر: كيف هذا وقد جعل تمصر مني في الموسم لاجتماع من ينفذ الأحكام ووجود الأسواق والسكك فيها وهذا لعمري لا يوجد في كل القرى اهـ. وقد علمت ما فيه قوله: **(مبني كله على القول الضعيف الخ)** فيه نظر بل هو مبني على أن ذلك الاحتياط أي الخروج عن العهدة بيقين لتصريحه بأن العلة اختلاف العلماء في جوازها إذا تعددت، وفيه شبهة قوية لأن عدم الجواز حينئذ مروي عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والتمرتاشي وصاحب المختار وجعله العتابي الأظهر وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك وإحدى الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسي في نور الشمعة، وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواة عدم الجواز في أكثر من موضعين. قال في النهر: وفي الحاوي القدسي وعليه الفتوى، وفي التكملة للرازي وبه نأخذ انتهى. فقد حصل الشك إذا كثر التعدد مع خلاف

....

سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفيده لأنه حاصل مع التعدد، ولهذا قال العلامة ابن جرباش في النجعة في تعداد الجمعة: لا يقال إنَّ القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين في مثله ليخرج به المكلف عن عهدة ما كلف به بيقين لأن الاجتماع أخص من مطلق الاجتماع، ووجود الأخص يستلزم وجود الأعم من غير عكس، ولأن الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه، وقد قال الله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال تعالى ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] اهـ. بلفظه مع ما لزم من فعلها

هؤلاء الأئمة وفي الحديث المتفق عليه «فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه»[1] ولذا قال بعضهم فيمن يقضي صلاة عمره مع أن لم يفته شيء منها لا يكره لأنه أخذ بالاحتياط. وذكر في القنية أنه أحسن إذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويكفينا خلاف من مر. ونقل العلامة المقدسي عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصراً ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعاً بنية الظهر احتياطاً حتى أنه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بأداء الظهر. ومثله في الكافي، ثم ذكر كلام القنية وذكر أن كثيراً من شراح الهداية وغيرها نقلوه وتداولوه قال: وفي الظهيرية وأكثر مشايخ بخارى على أنه يصلي الظهر بعد ما صلى أربعاً بعد الجمعة لاحتمال أنه نفل ليخرج عن العهدة بيقين واستحسنوا ذلك ويقرؤون في جميع ركعاتها. وذكر عن الفتح: ينبغي أن يصلي أربعاً ينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده أن تردد في كونه مصراً أو تعددت الجمعة. وذكر مثله عن المحقق ابن جرباش قال ثم قال: وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وإن كان الصحيح صحة التعداد فهي نفع بلا ضرر، ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه بأحسن وجه. وذكر في النهر أنه لا ينبغي التردد في ندبها على القول بجواز التعدد خروجاً عن الخلاف ا هـ. وفي شرح الباقاني هو الصحيح ونحوه في شرح المنية. وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الإتيان بهذه الأربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب؟ قال المقدسي: ذكر ابن الشحنة عن جده التصريح بالندب وبحث فيه بأنه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم، أما عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الأربع. ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيده، وبه يعلم أنها هل تجزئ عن السنة أم لا؛ فعند قيام الشك لا، وعند عدمه نعم، ويؤيد التفصيل تعبير التمرتاشي بلا بدء وكلام القنية المذكور ا هـ. وتمام تحقيق المقام في رسالة المقدسي رحمه الله تعالى وقد ذكر شذرة منها في إمداد الفتاح، وإنما أطلنا في ذلك لدفع ما يوهمه كلام المؤلف من عدم طلب فعلها، نعم إن أدى إلى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسي: نحن لا نأمر بذلك أمثلا هذه العوام بل ندل عليه الخواص ولو بالنسبة إليهم.

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب ٣٩. مسلم في كتاب المساقاة حديث ١٠٧. أبو داود في كتاب البيوع باب ٣. الترمذي في كتاب البيوع باب ١. ابن ماجه في كتاب الفتن باب ١٤. أحمد في مسنده (٤/ ٢٦٩، ٢٧٠).

....

في زماننا من المفسدة العظيمة، وهو اعتقاد الجهلة أن الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر فيظنون أنها الفرض، وأن الجمعة ليست بفرض فيتكاسلون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في تركها، وعلى تقدير فعلها ممن لا يخاف عليه مفسدة منها فالأولى أن تكون في بيته خفية خوفاً من مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب.

قوله **(والسلطان أو نائبه)** معطوف على المصر. والسلطان هو الوالي الذي لا والي فوقه. وإنما كان شرطاً للصحة لأنها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم وقد تقع في غيره فلا بد منه تتميماً لأمره، ودخل تحت النائب العبد إذا قلد عل ناحية فصلى بهم الجمعة جاز. ولا تجوز إلا نكحة بتزويجه ولا قضائه، ودخل القاضي والشرطي لكن قال في الخلاصة: وليس للقاضي أن يصلي الجمعة بالناس إذا لم يؤمر به، ويجوز لصاحب الشرط وإن لم يؤمر به وهذا في عرفهم اهـ. وفيها: والي مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فإن صلى بهم خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجزأهم، ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت لم يجز ولم تكن جمعة، ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز للضرورة، ولو مات الخليفة وله ولاة وأمراء على أشياء من أمور المسلمين كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع اهـ. وأطلق في السلطان فشمل العادل والجائر والمتغلب ولهذا قال في الخلاصة: والمتغلب الذي لا عهد له أي لا منشور له إن كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الأمراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضرته اهـ. والعبرة لأهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستنابة حتى لو أمر الصبي أو الذمي وفوض إليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما أن يصليا الجمعة، ولا ينافيه ما كره في الخلاصة قبله النصراني إذا مر على مصر ثم أسلم ليس له أن يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الإسلام، وكذا الصبي إذا أمر ثم أدرك، وكذا لو استقضي صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصراني لم يجز حكمهما اهـ. لأنه في الأول فوض إليه أمر الجمعة صريحاً، وفي الثاني لا، وظاهر ما في الخانية أن الفرق إنما هو قول بعض المشايخ وأن الراجح عدم الفرق لأن التفويض وقع باطلاً، فعلى هذا المعتبر أهليته وقت الاستنابة ولا خفاء في أن من فوض إليه أمر العامة في مصر فإن له أن يقيم الجمعة وإن لم يفوضها إليه السلطان صريحاً كما في الخلاصة من أن من فوض إليه أمر العامة من

قوله: **(ولأن الاحتياط هو العمل الخ)** كذا في بعض النسخ، وفي بعضها لأن بدون واو العطف وهو الصواب لأنه جواب لقوله «لا يقال» وقوله قبله «لأن الاجتماع الخ» ليس جوابه بل هو تعليل لقوله «ليخرج» قوله: **(فصرح منلا خسرو والخ)** وعبارته: لا يستخلف الإمام للخطبة أصلاً والصلاة بدأ بل يجوز بعد ما أحدث الإمام إلا إذا أذن أي لا يجوز استخلافه لهما إلا إذا كان مأذوناً من السلطان للاستخلاف فحينئذ يجوز ذلك، وهذا مما يجب حفظه الخ. وقد رد عليه العلامة ابن

....

أصحاب السلطان فإن له إقامتها، ولا يخفى أن له الاستنابة كتولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الأمصار وهذا متفق عليه، وإنما وقع الاشتباه في أن الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستنيب من غير ضرورة؟ فصرح منلا خسرو في شرح الدرر والغرر بأن الخطيب ليس له الاستنابة إلا أن يفوض إليه ذلك، وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون اهـ. وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى أخرج خطيباً من وظيفته بسبب استنابته من غير إذن.

وفي النجعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش أحد شيوخ مشايخي: إن أذن السلطان أو نائبه إنما هو شرط لإقامتها عند بناء المسجد، ثم بعد ذلك لا يشترط الإذن لكل خطيب، فإذا قرر الناظر خطيباً في مسجد فله إقامتها بنفسه وبنائبه وأن الإذن منسحب لكل من خطب وعبارته. والحاصل أن حق التقدم في إمامة الجمعة حق الخليفة إلا أنه لا يقدر على إقامة هذا الحق بنفسه في كل الأمصار فيقيمها غيره بنيابته، فالسابق في هذه النيابة في كل بلدة الأمير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة. وفي العتابية عن ابن المبارك: الشرطي أولى من القاضي. وفي الخانية: الإمام إذا أحدث بعدما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم لا بتقديم أحد لا تجوز صلاتهم خلفه، وإن قدمه واحد من جماعة السلطان ممن فوض إليه أمر العامة يجوز. وإذ قد عرفت هذا فيتمشى عليه ما يقع في زماننا هذا من استئذان السلطان في إقامة الجمعة فيما يستجد من الجوامع فإن أذنه بإقامتها في ذلك الموضع لربه مصحح لإذن رب الجامع لمن يقيمه خطيباً ولإذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستنيبه، ولا يكون ذلك إذناً لمجهول ليقع فاسداً على ما توهمه البعض لأنه لا بد أن يسأل السلطان في ذلك شخص معين

كمال باشا في رسالة خاصة لكن قيد جواز الاستخلاف بما إذا كان معذوراً بعذر يشغله عن إقامة الجمعة في وقتها، وأما إذا لم يكن معذوراً أو كان معذوراً لكن يمكنه إزالة عذره وإقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف ثم قال: بقي هنا دقيقة أخرى وهي أن إقامة الجمعة عبارة عن أمرين الخطبة والصلاة والموقوف على الإذن هو الأوّل دون الثاني إذ لا حاجة فيه إلى الإذن ا هـ. وما ذكره من التقييد بالعذر تبع فيه صاحب الدرر حيث صرح في أثناء كلامه بأنه لا يجوز خطابة النائب بحضور الأصيل عند عدم الأذن، وللشرنبلالي رسالة حافلة في الرد عليهما في جميع ما ذكراه بالنصوص الصريحة قال: ويلزمهما أن لا يصح للسلطان ولا نوابه جمعة ولا عيد لأن السلطان يصلي خلف مأموره مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة. ونقل عن التاتارخانية التصريح بالجواز ومنع ما ذكره من الدقيقة وأطال في المقام بما ينبغي مراجعته، وللشيخ محمد الغزي رسالة في هذه المسألة أيضاً.

قوله: **(ثم بعد ذلك لا يشترط الإذن لكل خطيب)** أي لا يشترط الإذن من السلطان أو نائبه للخطيب الآخر بعد موت الأول أو غيبته مثلاً بل يكتفي بإذن السلطان مرة واحدة ثم من أذن له السلطان يستنيب غيره ويأذن له فتصح استنابته وإذنه وإن لم يأذن السلطان لهذا الثاني، وكذلك الثاني يأذن الثالث وهلم جراً. وليس المراد أن السلطان إن أذن بإقامة الجمعة في مسجد صار إذناً لكل من

....

بالضرورة لنفسه أو لغيره، فبروز الإذن يكون على وجه التعيين لا محالة لأن الإذن إن كان للسائل فظاهر، وإن كان لغيره، فكذلك لأن إذنه يقع إذناً للمسؤول له وهو معلوم عند السائل معين له، بل للإمام أيضاً لأن السائل يجري ذكره عنده بما يصحح السؤال له وهو كافٍ في صحة الإذن فإن مثل ذلك كافٍ في تولية القضاة والولاة، ألا ترى أن شخصاً نائباً عن الإمام أو قريباً غائباً عن حضرته لو وصف له بأوصاف حميدة فولاه حال غيبته عنه صح ولا يشترط معرفة شخصه في صحة توليته له، فما بالك بما نحن فيه؟! وإذا صح الإذن أعطي لمن أذن له حكم الوالي والقاضي في صحة الإقامة منه وممن يأذن له لأن المصحح لصحتها ممن سوى الإمام من الإمام والشرطيين والقضاة إنما هو إقامة الإمام لهم وإذنه المحصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الإمام في صحة إقامة الجمعة، وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات لمتعنت والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ. كلامه. وهو كلام حسن لكنه لم يستند فيه إلى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه. قال الولوالجي في فتاواه: الإمام إذا خطب فأمر من لم يشهد الخطبة أن يجمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم، جاز لأن الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصلاة فصح التفويض إليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع الخطبة فملك التفويض إلى الغير، ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فإنه يجوز، وكذلك إن تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم جاز لأنه إنما يؤدي الصلاة بالتحريمة الأولى اهـ. ووجه الدلالة أن الإمام إن كان المراد به نائب الوالي وهو الخطيب فقد جوّز له الاستنابة في إقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر، وجوز لنائبه أن يستنيب مع أنه لم يفوض إليه ذلك صريحاً. وإن كان المراد بالإمام الوالي فقد جوز لنائبه أن يستنيب وكل منهما يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير إذن. وقال في الهداية من باب القضاء: وليس للقاضي أن يستخلف على القضاء إلا أن يفوض إليه ذلك بخلاف المأمور بإقامة الجمعة حيث له أن يستخلف لأنه على شرف الفوات لتوقته فكان الأمر به إذناً بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء. اهـ. فقد جوز للمأمور بإقامتها الاستنابة ولم يقيد بالعذر، فدل على جوازها مطلقاً. وأما تقييد الشارح الزيلعي الاستخلاف بأن يكون أحدث فلا دليل عليه، والظاهر من عباراتهم الإطلاق.

وذكر في البدائع أن كل من ملك إقامة صلاة الجمعة فإنه يملك إقامة غيره مقامه اهـ. وهو

أراد الصلاة في ذلك المسجد سواء أذن له الخطيب المقرر فيه أو لم يأذن كما قد يتوهم من قول المؤلف «وإن الإذن منسحب لك من خطب» بل معناه أن كل من خطب بالإذن فهذا الإذن إذن له بإقامتها بنفسه وبنائبه ولا يشترط لصحة إقامتها من نائبه تجديد الإذن من السلطان كما هو صريح عبارة جرباش الآتية قوله: **(فملك التفويض إلى الغير)** مقتضى تفريعه على قوله «لكنه عجز الخ» أنه يملك التفويض بسبب العجز وذلك لا يدل على خلاف ما في الدرر فإن صاحب الدرر شرط العجز لجواز

....

صريح في جواز الاستنابة للخطيب مطلقاً أو كالصريح فيه. وأيضاً ليس الحدث قبل الصلاة من الضروريات لإمكان أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فيصلي، وقد اتفقت كلمتهم على أن له الاستخلاف بشرط أن يكون النائب شهد الخطبة ليكون كأن النائب خطب بنفسه، ولم يقيدوا وبإذن الحاكم فدل على ما قلنا. وفي فتاوى الولوالجي: إذا أحدث الإمام فقال لواحد فيهم اخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجيء أجزأه أن يخطب ويصلي بهم لأنه نهاه عن الصلاة لكي يأتي فيصلي بهم، فإذا لم يأت كان هذا تفويض الصلاة إليه. وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا بالقاهرة أنه كان يرى بأنه لا يصح تقريره في وظيفة الخطابة وإنما يقرر فيها الحاكم وهو المسمى بالباشا، ولعله استند في ذلك إلى ما قدمناه عن الخلاصة من أن القاضي لا يقيمها إلا بإذن. لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة: وعن أبي يوسف أنه قال: أما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لأن الخلفاء يأمرون القضاء أن يجمعوا بالناس لكن قيل أراد بهذا قاضي القضاة الذي يقال له قاضي قضاة الشرق والغرب كأبي يوسف في وقته، أما في زماننا فالقاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك اهـ. فالحاصل أن السلطان إذا ولى إنساناً قاضي القضاة بمصر فإن له أن يولي الخطباء ولا يتوقف على إذن كما أن له أن يستخلف للقضاء وإن لم يؤذن له مع أن القاضي ليس له الاستخلاف إلا بإذن السلطان لأن توليته قاضي إذن بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضاء، لكن ذكر في التجنيس أن في إقامة الجمعة للقاضي روايتين، وبرواية المنع يفتي في ديارنا إذا لم يؤمر به ولم يكتب في منشوره. وأشار المصنف رحمه الله تعالى إلى أن الإمام إذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما أن له أن يمصر موضعاً كان له أن ينهاهم. قال الفقيه أبو جعفر: هذا إذا نهاهم مجتهداً بسبب من الأسباب وأراد أن يخرج ذلك المصر من أن يكون مصراً، أما إذا نهاهم متعنتاً أو إضراراً بهم فلهم أن يجمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة. ولو أن إماماً مصر مصراً ثم نفر الناس عنه لخوف عدوّ أو ما أشبه ذلك ثم عادوا إليه فإنهم لا يجمعوا إلا بإذن مستأنف من الإمام. كذا في الخلاصة. ودل كلامهم أن النائب إذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له إقامتها لأنه لم

الاستنابة في الصلاة، وأما الاستنابة في الخطبة فإنه منعها مطلقاً كما مر قوله: **(فقد جوز لنائبه أن يستنيب)** لصاحب الدرر أن يقول نعم جوز له ذلك ولكن عند العجز كما علمت.

قوله: **(فالحاصل الخ)** فيه نظر لأن قاضي القضاة بمصر ليس بمعنى قاضي القضاة المذكور في الظهيرية لأنه بالمعنى الأول من يولي القضاة في جميع بلاد السلطان الذي ولاه فولايته عامة، وأما قاضي مصر فإنه يولي نواباً عنه في البلدة التي ولاه السلطان الحكم فيها وفي توابعها فلا يلزم من كون الأول مأذوناً بإقامة الجمعة أن يكون الثاني كذلك لأن الثاني مولى من قبله قوله: **(لأن توليته قاضي القضاة أذن بذلك)** أي بالاستخلاف للقضاء ووجه الدلالة أن لفظة قاضي القضاة معناها القاضي الذي يولي القضاة قوله: **(لكن ذكر في التجنيس الخ)** قال في النهر: يمكن حمل ما في

....

يبق نائباً لكن شرطوا أن يأتيه الكتاب بعزله أو يقدم عليه الأمير الثاني، فإن وجد أحدهما فصلاته باطلة، فإن صلى صاحب شرط جاز لأن عمالهم على حالهم حتى يعزلوا. كذا في الخلاصة. وبه علم أن الباشا بمصر إذا عزل فالخطباء على حالهم ولا يحتاجون إلى إذن جديد من الثاني إلا إذا عزلهم. وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع لأنه لو شرع ثم حضر والٍ آخر فإنه يمضي في صلاته كرجل أمره الإمام أن يصلي بالناس الجمعة ثم حجر عليه وهو في الصلاة لا يعمل حجره لأن شروعه صح إن حجر عليه قبل الشروع عمل حجره.

قوله **(ووقت الظهر)** أي شرط صحتها أن تؤدى في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لأنه سقوط أربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها مما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها، ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطهما وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة إلى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه قوله **(فتبطل بخروجه)** أي صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لفوات شرطها فلا يبني الظهر لاختلاف الصلاتين قدراً وحالاً واسماً. أطلقه فشمل كل مصل لها ولهذا قال في المحيط: لو نام خلف الإمام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لأنه لو أتم لصار قاضياً وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز، ولو انتبه في الوقت لم تفسد لأنه صار مؤدياً للجمعة في وقتها اهـ. وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت: وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعاً عند أبي حنيفة وعندهما يبطل أصلاً اهـ. ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصله هنا فإنه موافق للإمام في أنه إذا بطل الوصف لا تبطل الأصل. وفي السراج الوهاج معزياً إلى النوادر: إمام صلى بالناس الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فزحمه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الإمام ودخل وقت العصر، فإنه يتم الجمعة بغير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسألة بحالها ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت، وينبغي أن يكون ما في النوادر ضعيفاً لأن ما في المحيط يخالفه لأنه لا فرق في اللاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزحمة قوله **(والخطبة قبلها)** أي وشرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي ﷺ ما صلاها دون الخطبة. ونقل في فتح القدير الإجماع على اشتراط نفس الخطبة ولأنها شرط وشرط الشيء سابق عليه، ولو قال فيه أي في وقت الظهر لكان أولى لأنه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح. وشرط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم

التجنيس على ما إذا لم يول قضاء القضاة، أما إن ولي أغنى هذا اللفظ عن التنصيص عليه قوله: **(ولو أن إماماً مصر مصراً الخ)** قلت: فلو قرر خطيب بجامع فهدم ثم أعيد هل يحتاج إلى إذن جديد لهذا

....

الجمعة وإن كانوا صماً أو نياماً، وظاهره أنه لا يكفي لوقوعها الشرط حضور واحد. وفي الخلاصة ما يخالفه فإنه قال: لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز. وفي الأصل قال: فيه روايتان. ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز، ولو خطب بحضرة النساء لم يجز إن كن وحدهن انتهى. وفي فتح القدير: المعتمد أنه لو خطب وحده فإنه يجوز أخذاً من قولهم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة أن يقال على قصد الخطبة، فلو حمد لعطاس لا يجزئ عن الواجب انتهى. وفيه نظر ظاهر لأنه لا يدل على ما ذكره بشيء من أنواع الدلالات كما لا يخفى. وصحح في الظهيرية أنه لو خطب وحده فإنه لا يجوز. وفي المضمرات معزياً إلى الزاد: وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين؟ اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز إلا بعد دخول الوقت، ومنهم من قال لا تقوم وهو الأصح لأنه لا يشترط لها سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير لك انتهى. وفي البدائع: ثم هي وإن كانت قائمة مقام الركعتين شرط وليست بركن لأن صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها اهـ. وفي فتح القدير: واعلم أن الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها، واشتراط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لأنها من النسبيات فعن هذا قالوا: لو أحدث الإمام فقدم من لم يشهدها جاز أن يصلي بهم الجمعة لأنه بانِ تحريمته على تلك التحريمة المنشأة، فالخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشيء التحريمة فقط، ألا ترى إلى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة؟ فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة أن لا يجوز أن يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله لهم لأنه لما قام مقام الأول التحق به حكماً، فلو فسد الأول استقبل بهم فكذلك الثاني، فلو كان الأول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز اهـ. ولم يشترط المصنف أنه يصلي عقب الخطبة بلا تراخ، ففيه أشار إلى أنه ليس بشرط فلذا قالوا: إن الخطبة تعادعلى وجه الأولوية لو تذكر الإمام فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت

الأول أم لا، وهل يصح تقرير غيره محل تأمل وله نظائر في كتاب الوقف كذا في شرح المقدسي. ولينظر ما علة التأمل فإن المسجد بانهدامه لا تزول عنه المسجدية بخلاف المصر، وانظر فتاوى ابن الشلبي قوله: **(وفيه نظر ظاهر الخ)** قال الرملي عن الشيخ المقدسي: ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل قلبتها وقدمت وأخرت لتتمكن من إيراد ما اخترت وعبارة المحقق بعد أن ذكر قول الإمام في كفاية الحمد لله ونحوها في الخطبة وأن ذلك يسمى خطبة لغة وإن لم يسم به عرفاً وأن العرف إنما يعتبر فيما بين الناس ومحاوراتهم للدلالة عل غرضهم فأما في أمر بين العبد وربه فتعتبر حقيقة اللفظ لغة ثم قال: وهذا الكلام هو المعتمد لأبي حنيفة رحمه الله فوجب اعتبار ما يتفرع عنه يعني رواية عدم اشتراط الحضور ا هـ. وكذا اعترضه أخوه في النهر، ولكن ناقش المحقق فقال بعد نقل كلامه: وحاصله أن الدليل إنما دل على أن الشرط مطلق الذكر المسمى خطبة لغة غير مقيد بحضرة

الظهر فتبطل بخروجه والخطبة قبلها وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة قائماً وكفت

الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها، وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج إلى إعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة وإن لم يعد الخطبة أجزأه، وكذا إذا خطب جنباً. كذا في فتح القدير. ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير، وفرق بينهما في الخلاصة فقال: ولو خطب محدثاً أو جنباً ثم توضأ أو اغتسل وصلى جاز، ولو خطب ثم رجع إلى بيته فتغدى أو جامع واغتسل ثم جاء استقبل الخطبة، وكذا في المحيط معللاً بأن الأول من أعمال الصلاة بخلاف الثاني فإن ظاهره أن الاستقبال في الثاني لازم وإلا فلا فرق بين الكل. وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستئناف وبطلان الخطبة وهذا هو الظاهر لأنه إذا طال الفصل لم يبق خطبة للجمعة بخلاف ما إذا قل، وقد علم من تفاريعهم أنه لا يشترط في الإمام أن يكون هو الخطيب، وقد صرح في الخلاصة بأنه لو خطب صبي بإذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز.

قوله **(وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة قائماً)** كما روي عن أبي حنيفة أنه قال: ينبغي أن يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله تعالى ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي ﷺ ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة، ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى يحمد الله تعالى ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي ﷺ ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع. وقد علم من هذا أنه لا يعظ في الثانية ولهذا قال في التجنيس: إن الثانية كالأولى إلا أنه يدعو للمسلمين مكان الوعظ، وظاهره أنه يسن قراءة آية في الثانية كالأولى. والحاصل كما في المجتبي أن الكلام في الخطبة في أربعة مواضع: في الخطبة والخطيب والمستمع وشهود الخطبة. أما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة، فأما الفرض فشيئان: الوقت وذكر الله تعالى، وأما سننها فخمس عشرة: أحدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والجنب. وقال أبو يوسف: لا يجوز. وثانيها القيام. وثالثها استقبال القوم بوجهه. ورابعها قال أبو يوسف في الجوامع: التعوذ في نفسه قبل الخطبة. وخامسها أن يسمع القوم الخطبة فإن لم يسمع أجزأه. وسادسها ما روى الحسن عن أبي حنيفة أنه يخطب خطبة خفيفة وهي تشتمل على عشرة: أحدها البداءة بحمد الله. وثانيها الثناء عليه بماهو أهله. وثالثها الشهادتان. ورابعها الصلاة على النبي ﷺ. وخامسها العظة والتذكير. وسادسها قراءة القرآن وتاركها مسيء وروي أنه ﷺ قرأ فيها سورة العصر ومرة أخرى ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة

أحد فيعتبر فيه حقيقة اللفظ، وهذا ظاهر في اقتضائه صحتها وحده لأن اشتراط قصد التحميدة ونحوها يقتضي أنه لو خطب وحده جاز لكن لقائل أن يقول إن الأمر بالسعي إلى الذكر ليس إلا لاستماعه والمأمور جمع فإذا جازت وحده لم يجز الأمر فائدته وكأن هذا هو وجه ما رجحه في الظهيرية، وبه يترجح ما جزم به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر.

قوله: **(وقد صرح في الخلاصة بأنه لو خطب صبي الخ)** قال في الظهيرية: لو خطب صبي

. . . .

أصحاب الجنة هم الفائزون﴾ [الحشر: ٢٠] وأخرى ﴿ونادوا يا مالك﴾ [الزخرف: ٧٧] وسابعها الجلوس بين الخطبتين. وثامنها أن يعيد في الخطبة الثانية الحمد لله والثناء والصلاة على النبي ﷺ. تاسعها أن يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات. وعاشر ها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل، وأما الخطيب فيشترط فيه أن يتأهل للإمامة في الجمعة. والسنة في حقه الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه للقوم وترك السلام من خروجه إلى دخوله في الصلاة وترك الكلام. وقال الشافعي: إذا استوى على المنبر سلم على القوم، وقوله ﷺ «إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام» يبطل ذلك. وأما المستمع فيستقبل الإمام إذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يشمت ولا يصلي على النبي ﷺ. وقالا: يصلي السامع في نفسه، وفي جواز قراءة القرآن وذكر الفقه والنظر فيه لمن يستمع الخطبة اختلاف المشايخ. ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالأكل والشرب والعبث والالتفات، وأما التخطي فمكروه عند أبي حنيفة. وقالا: إنما يكره بعد خروج الإمام. وقال الرازي: إنما يجوز قبله إذا لم يؤذ أحداً فأما تخطي السؤال فمكروه في جميع الأحوال بالإجماع وأما شهود الخطبة فشرط في حق الإمام دون المأموم اهـ. ما في المجتبى.

وأطلق المصنف في الجلسة ولم يبين قدرها للاختلاف؛ فعند الطحاوي مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر، وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره، ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج أنه يستحب للإمام إذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لأنه استدبرهم في صعوده اهـ. ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته كما في السراج الوهاج، ومنه أن يكون الجهر في الثانية دون الأولى كما في شرح الطحاوي وفي التجنيس: وينبغي أن تكون الخطبة الثانية الحمد لله نحمده ونستعينه إلى آخره. لأن هذا هو الثانية التي كان يخطب بها رسول الله ﷺ وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن، بذلك جرى التوارث ويذكر العمين اهـ. ثم قولهم إن السنة في المستمع استقبال الإمام مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة، ولهذا قال في التجنيس: والرسم في زماننا أن القوم يستقبلون القبلة قال: لأنهم لو استقبلوا الإمام لخرجوا في تسوية الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام. وجزم في الخلاصة بأنه يستحب استقباله إن كان أمام الإمام، فإن كان عن يمين الإمام أو عن يساره قريباً من الإمام ينحرف إلى الإمام مستعداً للسماع. ومن السنة أن يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله ﷺ. وفي المضمرات معزياً إلى روضة العلماء: الحكمة في أن الخطيب يتقلد سيفاً ما قد سمعت الفقيه أبا الحسن الرستغفني يقول: كل بلدة فتحت عنوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلداً بالسيف يريهم أنها فتحت بالسيف فإذا رجعتم عن الإسلام فذلك السيف باقٍ في أيدي المسلمين نقاتلكم به حتى ترجعوا إلى الإسلام، وكل بلدة أسلم أهلها طوعاً يخطبون فيها بلا سيف ومدينة النبي ﷺ فتحت بالقرآن فيخطب

....

الخطيب بلا سيف وتكون تلك البلدة عشرية. ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف اهـ. وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لا أنه يمسكه بيده كما هو المتعارف مع أن ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك فإنه قال: ويكره أن يخطب متكئاً على قوس أو عصا لكن قال في الحاوي القدسي: إذا فرغ المؤذنون قام الإمام والسيف بيساره وهو متكئ عليه اهـ. وهو صريح فيه إلا أن يفرق بين السيف وغيره. وفي المجتبى: ويخطب بالسيف في البلدة التي فتحت بالسيف. وفي السراج الوهاج: وأما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روي أن عطاء سئل عن ذلك فقال: إنه محدث وإنما كانت الخطبة تذكيراً. وفي الخلاصة وغيرها: الدنو من الإمام أفضل من التباعد على الصحيح، ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الظلمة في الخطبة، ولهذا اختار بعضهم أن الخطيب ما دام في الحمد والمواعظ فعليهم الاستماع فإذا أخذ في مدح الظلمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ. وحكى في الظهيرية والخانية عن إبراهيم النخعي وإبراهيم بن مهاجر أنهما كانا يتكلمان وقت الخطبة، فقيل لإبراهيم النخعي في ذلك فقال: إني صليت الظهر في داري ثم رحت إلى الجمعة تقية ولذلك تأويلان: أحدهما أن الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين: فريق منهم لا يصلي الجمعة لأنه كان لا يرى الجائر سلطاناً وسلطانهم يومئذ كان جائراً فإنهم كانوا لا يصلون الجمعة من أجل ذلك، وكان فريق منهم يترك الجمعة لأن السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الإمام ويجعلونها سبحة أي نافلة اهـ. وقد سمعت في زماننا أن بعضهم يترك الجمعة متأولاً بالتأويل الأول وهو فاسد لأن فاعله مجتهد رأى ذلك. وأما المقلد لأبي حنيفة فحرام عليه ذلك لأن مذهب إمامه أن الجائر سلطان كما قدمناه.

وفي أول التجنيس معزياً إلى الفقيه أبي الليث: ينبغي أن يكون في مجلس الواعظ الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفاً ولا كله رجاء لأنه ورد النهي عن ذلك، ولأن الأول يفضي إلى القنوط، والثاني إلى الأمن فيجمع بينهما. وقال الإمام أبو بكر الرستغفني: يجب أن يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»[1] ولأن من رجع إلى الباب بالكرامة يكون أثبت اهـ. وفي القنية قال أبو يوسف في الجامع: ينبغي للخطيب إذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة اهـ. وفي ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم: خطب على المنبر خُطبة ـ بضم الخاء ـ وخطب المرأة خطبة بكسر الخاء. قال الله تعالى ﴿من خطبة النساء﴾

اختلف المشايخ فيه والخلاف في صبي يعقل ا هـ. فما هنا على أحد القولين وما سيأتي عن المجتبى مبني على الآخر. قال الشيخ إسماعيل: والأكثر على الجواز.

---

(١) رواه البخاري في كتاب العلم باب ١١. كتاب الأدب باب ٨٠. مسلم في كتاب الجهاد حديث ٤. أبو داود في كتاب الأدب باب ١٧. أحمد في مسنده (١/ ٢٣٩، ٢٨٣) (٣/ ١٣١، ٢٠٩).

تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة والجماعة وهم ثلاثة سوى الإمام فإن نفروا قبل سجوده

[البقرة: ٢٣٥] وفي الحديث «لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه»[٢] اهـ. وفي الحاوي القدسي: والسنة أن يكون جلوس الإمام في مخدعه عن يمين المنبر فإن لم يكن ففي جهته أو ناحيته، وتكره صلاته في المحراب قبل الخطبة، وليلبسن السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث في الأعصار والأمصار اهـ. ولم أر فيما عندي من كتب أئمتنا حكم المرقي الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما هو المعهود هل هو مسنون أم لا. وفي البدائع: ويكره للخطيب أن يتكلم في حال خطبته إلا إذا كان أمراً بمعروف فلا يكره لكونه منها. وفي خزانة الفقه لأبي الليث: الخطب ثمان: خطبة الجمعة، وخطبة عيد الفطر، وخطبة عيد الأضحى، وخطبة النكاح، وخطبة الاستسقاء في قول أبي يوسف ومحمد، وثلاث خطب في الحج واحدة منها بلا جلسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر، والثاني بعرفات قبل الظهر يجلس فيها جلسة خفيفة، والثالثة بعد يوم النحر بيوم في منى يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح، وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة عيد الفطر والأضحى وثلاث خطب الحج إلا أن الخطبة التي بمكة وعرفة يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالخطبة اهـ.

قوله: **(وكفت تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة)** أي وكفى في الخطبة المفروضة مطلق ذكر الله تعالى على وجه القصد عند أبي حنيفة لإطلاقه في الآية الشريفة. وقالا: الشرط أن يأتي بكلام يسمى خطبة في العرف. وأقله قدر التشهد إلى عبده ورسوله تقييداً له بالمتعارف كما قالاه في القراءة. وأبو حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافتراض مطلق الذكر للآية وباستنان الخطبة المتعارفة لفعله عليه الصلاة والسلام تنزيلاً للمشروعات على حسب أدلتها، ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب الفقه وهي أنه لما خطب في أول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال: الحمد لله فارتج عليه فقال: إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالاً وأنتم

قوله: **(وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لا أنه يمسكه بيده كما هو المتعارف)** أي كما يفيده كلام الحاوي الآتي لكن دفع المنافاة في النهر بإمكانه مع التقليد.

قوله: **(ولم أر فيما عندي الخ)** سيذكر المؤلف تخريج المسألة على مذهبنا قبيل قول المصنف ويجب السعي وترك البيع قوله: **(هل هو مسنون أم لا)** قال ابن حجر في شرحه على المنهاج للنووي: تنبيه كلامهم هذا صريح في أن اتخاذ مرق للخطيب يقرأ الآية والخبر المشهورين بدعة وهو كذلك لأنه

---

(٢) رواه البخاري في كتاب النكاح باب ٤٥. مسلم في كتاب البيوع حديث ٨. كتاب النكاح حديث ٣٨، ٤٩ ـ ٥٢. أبو داود في كتاب النكاح باب ١٧. الترمذي في كتاب النكاح باب ٣٨. ابن ماجه في كتاب النكاح باب ١٠. الموطأ في كتاب النكاح حديث ١، ٢، ١٢. أحمد في مسنده (٢/ ١٢٢، ١٢٤).

....

إلى إمام فعال أحوج منكم إلى إمام قوال، وستأتيكم الخطب بعد وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم. ولم ينكر عليه أحد منهم فكان إجماعاً. وارتج بالتخفيف على الأصح أي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على إتمامها كذا في المغرب. ومراد عثمان بقوله «إنكم إلى إمام إلى آخره» أن الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبح الفعال فأنا وإن لم أكن قوالاً مثلهم فأنا على الخير دون الشر، فأما أن يريد بهذا القول تفضيل نفسه على الشيخين فلا. كذا في النهاية: قيدنا الخطبة بالمفروضة لأن المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لا بد أن يأتي بما قدمناه. وقيدنا بالقصد لأنه لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند أبي حنيفة أيضاً كما في التسمية على الذبيحة، وعن أبي حنيفة في رواية أخرى أنه يجزئه، والفرق على هذه الرواية وهو أن المأمور به في الخطبة الذكر مطلقاً لقوله تعالى ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ [الجمعة: ٩] وقد وجد، وفي باب الذبيحة المأمور الذكر عليه وذلك بأن يقصده والأول أصح. كذا في التنجيس قوله: **(والجماعة وهم ثلاثة)** أي شرط صحتها أن يصلي مع الإمام ثلاثة فأكثر لإجماع العلماء على أنه لا بد فيها من الجماعة كما في البدائع. وإنما اختلفوا في مقدارها فما ذكره المصنف قول أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: اثنان سوى الإمام لأنهما مع الإمام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الإمام ويصطفان خلفه. ولهما: إن الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي أن يكون سواه، فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط إلا إذا كان سوى الإمام ثلاثة إذ لو كان مع الإمام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم بخلاف سائر الصلوات لأن الجماعة فيها ليست بشرط. كذا في البدائع. أطلق الثلاثة فشمل العبيد والمسافرين والمرضى والأميين والخرسى لصلاحيتهم للإمامة في الجمعة، أما لكل واحد أو لمن هو مثل حالهم في الأمي والأخرس فصلحا أن يقتديا بمن فوقهما. كذا في المحيط. ولا يرد عليه النساء والصبيان فإن الجمعة لا تصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للإمامة فيها بحال لأن النساء خرجن بالتاء في ثلاثة أي ثلاثة رجال، وكذا الصبي لأنه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف إلى الكامل. وشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا الخطبة لما في التجنيس وغيره: إذا خطب بحضره جماعة ثم نفروا وجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلي بهم الجمعة أجزأهم.

حدث بعد الصدر الأول قيل لكنها حسنة لحث الآية على ما يندب لكل أحد من إكثار الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ لا سيما في ها اليوم، وكحث الخبر على تأكد الإنصات المفوت تركه لفضل الجمعة بل والموقع في الإثم عند الأكثرين من العلماء. وأقول: يستدل لذلك أيضاً بأنه ﷺ أمر من يستنصت له الناس عند إرادته خطب منى في حجة الوداع، فقياسه أنه يندب للخطيب أمر غيره بأن يستنصت له الناس وهذا هو شأن المرقي فلم يدخل ذكر للخبر في حين البدعة أصلاً ا هـ.

. . . .

قوله: **(فإن نفروا قبل سجوده بطلت)** بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الأداء لا شرط انعقاد التحريمة عند أبي حنيفة، وعندهما شرط انعقاد التحريمة. وفائدته أنهم لو نفروا بعد التحريمة قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده، وعندهما يتم الجمعة لأنها شرط انعقاد التحريمة في حق المقتدي فكذا في حق الإمام. والجامع أن تحريمة الجمعة. إذا صحت صح بناء الجمعة عليها، ولهذا لو أدركه إنسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول أبي يوسف إلا أن محمداً تركه هنا لما سيأتي، ولأبي حنيفة أن الجماعة في حق الإمام لو جعلت شرط انعقاد التحريمة لأدى إلى الحرج لأن تحريمته حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة إياه فيها، وذا لا يحصل إلا أن تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيرة الإمام وأنه مما يتعذر مراعاته. وبالإجماع ليس بشرط فإنهم لو كانوا حضروا وكبر الإمام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعاً في الصلاة وصحت مشاركتهم إياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريمة لعدم الإمكان فجعلت شرط انعقاد الأداء وهو بتقييد الركعة بالسجدة لأن الأداء فعل والحاجة إلى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود، ولهذا لو حلف لا يصلي فما لم يقيد الركعة بسجدة لا يحنث، فإذا لم يقيدها لم يوجد الأداء فلم ينعقد فشرط دوام مشاركة الجماعة الإمام إلى الفراغ عن الأداء، ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان ولا بما دون الثلاث من الرجال لأن الجمعة لا تنعقد بهم. فلو قال «فإن نفر واحد منهم» لكان أولى. قيد بقوله «قبل سجوده» أي الإمام لأنهم لو نفروا بعد سجوده فإنها لا تبطل عندنا خلافاً لزفر، بناء على أنها عنده شرط بقائها منعقدة إلى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة. وعندنا ليست بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسألة ما لو أحرم الإمام ولم يحرموا حتى قرأ وركع فأحرموا بعد ما ركع، فإن أدركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الأولى وإلا فلا لعدمها، بخلاف المسبوق فإنه تبع للإمام فيكتفي بالانعقاد في حق الأصل لكونه بانياً على صلاته. ولا يخفى أن مراد المصنف أنهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده وإلا فلو نفروا قبله وعادوا إليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة. وفيها: وإذا كبر الإمام ومعه قوم متوضئون فلم يكبروا معه حتى أحدثوا ثم جاء آخرون وذهب الأولون جاز استحساناً، ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير ا هـ. قوله: **(والإذن العام)**

قلت: لكن ينبغي تقييد جواز ذلك على مذهبنا بما قبل خروج الخطيب من مخدعه لا كما يفعل الآن، وقد كنت ذكرت ذلك لخطيب السليمية في صالحية دمشق فأمر المرقى بفعل ذلك قبل خروجه وهو مستمر إلى الآن والحمد لله تعالى قوله: **(وإلا فلو نفروا قبله الخ)** قال في النهر: هذا يفيد أنهم لو عادوا إليه بعد ما رفع رأسه من الركوع أنها تصح وليس هذا في الخلاصة، بل المذكور فيها أنهم لو جاؤوا قبل أن يرفع رأسه من الركوع جاز ولا بد منه لأنهم لو لم يفتتحوا معه وإنما أدركوا في

بطلت والإذن العام وشرط وجوبها الإقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين

أي شرط صحتها الأداء على سبيل الاشتهار حتى لو أن أميراً أغلق أبواب الحصن وصلى فيه بأهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز. كذا في الخلاصة. وفي المحيط: فإن فتح باب قصره وأذن للناس بالدخول جاز ويكره لأنه لم يقض حق المسجد الجامع، وعللوا الأول بأنها من شعائر الإسلام وخصائص الدين فيجب إقامتها على سبيل الاشتهار. وفي المجتبى: فانظر إلى السلطان يحتاج إلى العامة في دينه ودنياه احتياج العامة إليه فلو أمر إنساناً يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لأهل الجامع دون أهل المسجد إلا إذا علم الناس بذلك ا هـ. ولم يذكر صاحب الهداية هذا الشرط لأنه غير مذكور في ظاهر الرواية وإنما هو رواية النوادر كما في البدائع.

قوله: **(وشرط وجوبها الإقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين)** فلا تجب على مسافر ولا على امرأة ولا مريض ولا عبد ولا أعمى ولا مقعد، لأن المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والأعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعاً للحرج والضرر. ولم أر حكم الأعمى إذا كان مقيماً بالجامع الذي تصلى فيه الجمعة وأقيمت وهو حاضر هي تجب عليه لعدم الحرج أو لا، وإنما لم يذكر العقل والبلوغ والإسلام لأنها شرط كل تكليف فلا حاجة إلى ذكرها هنا كما في الخلاصة. وأما الشيخ الكبير الذي ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجب عليه. وفي فتح القدير: والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط. فلو قال المصنف «وشرط وجوبها الإقامة والذكورة والصحة والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد» لكان أشمل. وأشار المصنف باشتراط الحرية إلى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ، والعبد الذي يؤدي الضريبة لفقد الشرط لكن هل له صلاتها بغير إذن المولى. قال في التجنيس: وإذا أراد العبد أن يخرج إلى الجمعة أو إلى العيدين بغير إذن مولاه إن كان يعلم أن مولاه يرضى بذلك جاز وإلا فلا يحل له الخروج بغير إذنه لأن الحق له في ذلك، ولو رآه فسكت حل له الخروج إليها لأن السكوت بمنزلة الرضى. وعن محمد في العبد يسوق دابة مولاه إلى الجامع فإنه يشتغل بالحفظ ولا يصلي

الركوع جاز وإلا لا كما في الشرح وغيره فكذا هذا قوله: **(حتى أن أميراً لو أغلق الخ)** ينبغي حمله على ما إذا منع الناس من الصلاة وإلا فالإذن العام يحصل بفتح أبواب الجامع للواردين كما عزاه في الدر المختار إلى الكافي وفيه عن مجمع الأنهر معزياً إلى شرح عيون المذاهب: لا يضر غلب باب القلعة لعدو أو لعادة قديمة لأن الإذن العام مقرر لأهله وغلقه لمنع العدو لا المصلي، نعم لو لم يغلق لكان أحسن ا هـ. وبه اندفع قول الشيخ إسماعيل اعتباره أي الإذن العام تحصل الشبهة في صحتها في قلعة دمشق وأضرابها حيث يغلق بابها ويمنع الناس من الدخول حال الصلاة كما هو المعتاد فيها،

....

الجمعة لأنه لم يوجد الرضا بأداء الجمعة، والأصح أن له ذلك إذا كان لا يخل بحق المولى في إمساك دابته ا هـ. وفي السراج الوهاج: فإن أذن للعبد مولاه وجب عليه الحضور. وقال بعضهم: يتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى ما فيه. وجزم في الظهيرية في العبد الذي أذن له مولاه بالتخيير وهو أليق بالقواعد فأشار باشتراط سلامة العينين إلى عدم وجوبها على الأعمى مطلقاً، أما إذا لم يجد قائداً فمجمع عليه وإن وجده إما بطريق التبرع أو الإجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أبي حنيفة، وعندهما تجب عليه. وأشار باقتصاره على هذه الشروط إلى أنها لا تسقط عن الأجير. وفي الخلاصة: وللمستأجر منع الأجير عن حضور الجمعة وهذا قول الإمام أبي حفص. وقال الإمام أبو علي الدقاق: ليس له أن يمنعه لكن تسقط عنه الأجرة بقدر اشتغاله بذلك إن كان بعيداً، وإن كان قريباً لا يحط عنه شيء، وإن كان بعيداً واشتغل قدر ربع النهار حط عنه ربع الأجرة، فإن قال الأجير حط عني الربع بمقدار اشتغالي بالصلاة لم يكن له ذلك ا هـ. وظاهر المتون يشهد للدقاق، ولا حاجة إلى ذكر سلامة العينين والرجلين لدخولهما تحت الصحة كما وقع في كثير من الكتب مع أن ظاهر العبارة مشكل لأنه يقتضي أن إحداهما لو لم تسلم فإنه لا تجب عليه صلاة الجمعة مع أن الأمر بخلافه لأنه ليس بأعمى ولا بمقعد، فلو قال «ووجود البصر والقدرة على المشي» لكان أولى إلا أن يقال: إن الألف واللام إذا دخلت على المثنى أبطلت معنى التثنية كالجمع فصار بمعنى المفرد. وألحق بالمريض المرض. وفي السراج الوهاج: الأصح أنه إن بقي المريض ضائعاً بخروجه لم يجب عليه. وفي التجنيس: الرجل إذا أراد السفر يوم الجمعة لا بأس به إذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لأن الوجوب بآخر الوقت وآخر الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة. قال رضي الله عنه: وحكي عن شمس الأئمة الحلواني أنه كان يقول لي: في هذه المسألة إشكال وهو أن اعتبار آخر الوقت إنما يكون فيما ينفرد بأدائه وهو سائر الصلوات، فأما الجمعة لا ينفرد هو بأدائها وإنما يؤديها الإمام

بل الظاهر حينئذ عدم الصحة إذ لا إذن عام فيها إلا لمن في داخلها كمن في داخل القصر قوله: **(فإن قال الأجير حط عني الربع بمقدار اشتغالي)** لم أجد لفظة الربع هنا في نسختي الخلاصة وبدونها يظهر المعنى وكأنها زائدة من الناسخ في نسخه المؤلف، والمعنى ما قاله في التتارخانية ليس للأجير أن يطالبه من الربع المحطوط بمقدار اشتغاله بالصلاة قوله: **(ولا حاجة الخ)** ذكر في النهر أن المراد بالمريض الذي خرج بقيد الصحة من ساء مزاجه وأمكن علاجه ولكل جهة لما قاله بعضهم إن عدم سلامة العينين والرجلين من الأمراض عند الأطباء إلا أنهما في العرف لا يعدان مرضاً فلهذا خصهما بالذكر ولأن فيهما خلافاً ا هـ قوله: **(مع إن الأمر بخلافه الخ)** استدرك عليه في الدر المختار بما قاله الشمني وغيره لا تجب على مفلوج الرجل ولا مقطوعها، وأجاب بعضهم بحمل ما ذكره المؤلف على ما إذا أصاب الأخرى مجرد العرج الغير المانع من المشي بلا مشقة.

والرجلين ومن لا جمعة عليه إن أداها جاز عن فرض الوقت وللمسافر والعبد والمريض

والناس فينبغي أن يعتبر وقت أدائهم حتى إذا كان لا يخرج من المصر قبل أداء الناس ينبغي أن يلزمه شهود الجمعة ا هـ.

قوله: **(ومن لا جمعة عليه أن أداها جاز عن فرض الوقت)** لأنهم تحملوه فصاروا كالمسافر إذا صام. وأشار بقوله «جاز عن الفرض» إلى أنهم أهل التكليف فلا يرد عليه الصبي والمجنون وإن دخلا تحت قوله «ومن لا جمعة عليه» ولهذا فصل في البدائع فيمن لا جمعة عليه فقال: إن كان صبياً وصلاها فهي تطوع له، وإن كان مجنوناً فلا صلاة له أصلاً. وأما من كان أهلاً للوجوب كالمريض والمسافر والمرأة والعبد يجزئهم ويسقط عنهم الظهر. قيد بالجمعة لأن من لا حج عليه إذا أدى الحج فإن كان لفقد المال فإن الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فإنه لا حج عليه لما ذكرنا، وإن كان لعدم أهليته كالعبد إن أدى الحج مع مولاه فإنه لا يحكم بجوازه فرضاً حتى يؤاخذ بحجة الإسلام بعد حريته. والفرق أن المنع من الجمعة كان نظراً للمولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لأنا لو لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتتعطل عليه منافعه ثانياً فينقلب النظر ضرراً، وذا ليس بحكمة فتبين في الآخرة أن النظر في الحكم بالجواز فصار مأذوناً دلالة كالعبد المحجور عليه إذا أجر نفسه أنه لا يجوز، ولو سلم من العمل يجوز ويجب عليه كمال الأجرة لما ذكرنا. كذا هذا بخلاف الحج فإن هناك لا يتبين أن النظر للمولى في الحكم بالجواز لا يؤاخذ للحال بشيء آخر إذا لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الإسلام بعد الحركة فلا يتعطل على المولى منافعه. كذا في البدائع. ولم أر نفلاً صريحاً هل الأفضل لمن لا جمعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، لكن ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان أن الأفضل لهم صلاة الجمعة لأنهم ذكروا أن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل أن العزيمة صلاة الجمعة، وينبغي أن يستثنى منه المرأة، فإن صلاتها في بيتها أفضل والله سبحانه وتعالى أعلم. قوله: **(وللمسافر والعبد والمريض أن يؤم فيها)** أي في الجمعة. وقال زفر: لا يجزئه لأنه لا فرض عليه فأشبه الصبي والمرأة. ولنا أن هذه رخصة فإذا حضروا تقع فرضاً على ما بينا، أما أداء الصبي فمسلوب الأهلية والمرأة لا تصلح لإمامه الرجال قوله: **(وتنعقد بهم)** أي الجمعة بالمسافر والعبد والمريض للإشارة إلى رد قول الشافعي أن هؤلاء تصح إمامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد الذي تنعقد بهم الجمعة، وذلك لأنهم لما صلحوا للإمامة فلأن يصلحوا للاقتداء أولى. كذا في العناية.

قوله: **(ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره)** أي حرم قطعاً. وإنما ذكر الكراهة اتباعاً للقدوري مع أنه مما لا ينبغي فإنه أوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها،

قوله: **(أحدها هذه المسألة)** أعني مسألة المتن أي صحة الظهر مع الكراهة أو الحرمة فإنها لا تصح عند زفر كما في التبيين والفتح، وكان ينبغي للمؤلف أن ينص على ذلك ليندفع الاشتباه.

أن يؤم فيها وتنعقد بهم ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره فإن سعى إليها بطل

وقد قدمنا أن من أنكر فريضتها فهو كافر بالله تعالى. قال في فتح القدير: لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لأن ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو آكد من الظهر، فكيف لا يكون مرتكباً محرماً غير أن الظهر تقع صحيحة ا هـ. فالحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الإجماع على أن بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضاء، فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء. ثم هو مأمور بإسقاطه والإتيان بالجمعة. وعند زفر: فرض الوقت هو الجمعة، وفائدة الاختلاف تظهر في ثلاثة: أحدها في هذه المسألة. ثانيها لو نوى فرض الوقت يصير شارعاً في الظهر عندنا، وعنده في الجمعة. ثالثها لو تذكر فائتة عليه وكان لو اشتغل بالقضاء تفوته الجمعة دون الظهر فإنه يقضي ويصلي الظهر بعده عندنا، وعنده يصلي الجمعة، ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضيها اتفاقاً. كذا في أكثر الكتب. وفي المحيط ذكر ثلاثة أقوال عندهما فرض الوقت الظهر لكن العبد مأمور بإسقاطه عنه بأداء الجمعة، وعند محمد: الفرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصة، وروي عنه الفرض أحدهما لا بعينه ويتعين ذلك بأدائه، وعند زفر والشافعي: الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور ا هـ. وقد ظهر للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لأن صلاة الظهر قبل أداء الجمعة من الإمام ليست مفوتة للجمعة حتى تكون حراماً إنما المفوت لها عدم سعيه، فإن سعيه بعد صلاة الظهر إليها فرض كما صرحوا به، فإن لم يسع فقد فوتها فحرم عليه ذلك. وأما الصلاة فإنها مكروهة فقط باعتبار أنها قد تكون سبباً للتفويت باعتبار اعتماده عليها وهم إنم حكموا على صلاة الظهر بالكراهة ولم يقل أحد أن ترك الجمعة بغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الإيقاع في جهالة. فقوله في فتح القدير «لأنه ترك الفرض القطعي» ممنوع لما علمت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض والله سبحانه الموفق للصواب. قيد بقوله «قبلها» لأنه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الإمام الجمعة يجوز اتفاقاً بلا كراهة. كذا في غاية البيان. مع أنه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكروهة وتفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا. وقيد بقوله «لا عذر له» لأن المعذور إذا صلى الظهر قبل الإمام فلا كراهة اتفاقاً.

قوله: **(فإن سعى إليها بطل)** أي الظهر المؤدى عند أبي حنيفة بمجرد السعي إليها لأنه

قوله: **(وروي عنه الفرض)** ونقل عن محمد رحمه الله أن فرض الوقت الجمعة وله إسقاطها بالظهر، وروي عنه أنه قال: لا أدري ما أصلي فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض بأداء الظهر أو الجمعة يريد به أن أصل الفرض أحدهما لا بعينه ويتعين بفعله، ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره في الكتاب قوله: **(فالبطلان به مقيد بما إذا كان يرجو إدراكها)** الأصوب إسقاطه لاقتضائه عدم البطلان فيما إذا لم يدركها لبعد المسافة مع أنه سينقل عن السراج تصحيح

....

مأمور بعد صلاة الظهر ينقضها بالذهاب إلى الجمعة، فالذهاب إليها شروع في طريق نقضها المأمور به فيحكم بنقضها به احتياطاً لترك المعصية. وقالا: لا تبطل حتى يدخل مع الإمام. واختلفوا في معنى السعي إليها والمختار أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لأن السعي الرافض لها هو السعي إليها على الخصوص، ومثل ذلك السعي إنما يكون بعد خروجه من باب داره، والمراد من السعي المشي لا الإسراع فيه، وإنما عبروا به اتباعاً للآية. وقيد بقوله «سعى» لأنه لو كان جالساً في المسجد بعد ما صلى الظهر فإنه لا يبطل حتى يشرع مع الإمام اتفاقاً. كذا في الحقائق. وقيد بقوله «إليها» لأنه لو خرج لحاجة أو خرج لحاجة أو خرج وقد فرغ الإمام لم يبطل ظهره إجماعاً، فالبطلان به مقيد بما إذا كان يرجو إدراكها بأن خرج والإمام فيها أو لم يكن شرع. وأطلق فشمل ما إذا لم يدركها لبعد المسافة مع كون الإمام فيها وقت الخروج أو لم يكن شرع وهو قول البلخيين. قال في السراج الوهاج: وهو الصحيح لأنه توجه إليها وهي لم تفت بعد حتى لو كان بيته قريباً من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجه إليها وهي لم تفت بعد حتى لو كان بيته قريباً من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجه بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الأصح أيضاً لما ذكرنا. وفي النهاية: إذا توجه إليها قبل أن يصليها الإمام ثم إن الإمام لم يصلها لعذر أو لغيره اختلفوا في بطلان ظهره، والصحيح أنها لا تبطل، وكذا لو توجه إليها والإمام والناس فيها إلا أنهم خرجوا منها قبل إتمامها لنائبة فالصحيح أنه لا يبطل ظهره. ثم اعلم أن الضمير المستتر في قوله «سعى» يعود إلى مصلي الظهر لا إلى من عذر له ليكون أفود وأشمل فإنه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كما في غاية البيان والسراج الوهاج، لكن التعليل المذكور أولاً لا يشمله لأن المعذور ليس بمأمور بالسعي إليها مطلقاً، فكيف يبطل به؟ فينبغي أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لأن الفرض قد سقط عنه ولم يكن مأموراً بنقضه فتكون الجمعة نفلاً منه كما قاله به زفر والشافعي، وظاهر ما في المحيط أن ظهره إنما يبطل بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور هو أخف إشكالاً.

البطلان وعبارة السراج هكذا: وهذا إذا سعى إليها والإمام في الصلاة أو قبل أن يصلي. وشرط بعض أصحابنا كونه يدركه والصحيح الأول. وفي النهاية: إذا سعى إلى الجمعة قبل أن يصليها الإمام إلا أنه لا يرجو إدراكها لبعد المسافة لم يبطل ظهره في قول العراقيين ويبطل في قول البلخيين وهو الصحيح اهـ. وبها علم عدم صحة ما في النهر من عزوه التقييد للبطلان برجاء إدراكها وتصحيح عدمه حين عدمه إلى السراج وقد تابعه في الدر المختار قوله: (**حتى لو كان بيته قريباً من المسجد**) أي وبعيداً من باب المسجد كما في السراج قوله: (**ثم اعلم أن الضمير المستتر الخ**) قال في النهر: الضمير في «صلى» واقع على «من» فما فر منه وقع فيه، غاية الأمر أنه سكت عن المعذور قوله: (**لكن التعليل أوّلاً لا يشمله**) أجاب الشارح: وكذا في الفتح في معرض الجواب عن قول زفر بأنه

وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في المصر ومن أدركها في التشهد أو في

وأسند المصنف البطلان إلى الظهر ليفيد أن أصل الصلاة لم يبطل فينقلب نفلاً كما في السراج الوهاج. وذكر في الظهيرية والخلاصة الرستاقي إذا سعى يوم الجمعة إلى مصر يريد به إقامة الجمعة وإقامه حوائج نفسه في المصر ومعظم مقصوده إقامة الجمعة ينال ثواب السعي إلى الجمعة وإن كان قصده إقامة الحوائج لا غير أو كان معظم مقصوده إقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي إلى الجمعة ا هـ. وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فإن العبرة للأغلب. وقيد بسعي المصلي لأن المأموم لو لم يسع إليها وسعى إمامه فإنه لا يبطل ظهر المأموم وإن بطل ظهر إمامه لأن بطلانه في حق الإمام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط.

قوله: **(وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في العصر)** لأن المعذور قد يقتدي به غيره فيؤدي إلى تركها، وما علل به في الهداية أولاً بقوله «لما فيه من الإخلال بالجمعة إذ هي جامعة للجماعات» مبني على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودراية. قيد بالمصر لأن الجماعة غير مكروهة في حق أهل السواد لأنه لا جمعة عليهم، وأفاد بالكراهة أن الصلاة صحيحة لاستجماع شرائطها، وفي فتاوي الولوالجي: قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة لبعد الموضع صلوا الظهر جماعة لأنه لا يؤدي إلى تقليل الجماعة في الجمعة ا هـ. فإن كانوا في السواد فظاهر، وإن كانوا في المصر فهي مستثناة من كلام المصنف، ولو حذف المصنف المعذور والمسجون لكان أولى فإن أداء الظهر بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقاً. قال في الظهيرية: جماعة فاتتهم الجمعة في المصر فإنهم يصلون الظهر بغير أذان ولا إقامة ولا جماعة ا هـ. وذكر الولوالجي: ولا يصلي يوم الجمعة جماعة في مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة، ولو زاد أداؤه منفرداً قبل صلاة الإمام لكان أولى لما في الخلاصة: ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة إلى أن يفرغ الإمام من صلاة الجمعة وإن لم يؤخره يكره هو الصحيح ا هـ. ولعله إما لاحتمال أن يقتدي به غيره فيؤدي إلى تركها أو يعافى فيحضرها. وقد اقتصر في المجتبى على الثاني. وإنما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف في أهل السجن فإن السراج الوهاج أن المسجونين إن كانوا ظلمة قدروا على إرضاء الخصوم، وإن كانوا مظلومين أمكنهم الاستغاثة وكان عليهم حضور الجمعة. وقيد بالجماعة لما في التفاريق أن المعذور يصلي الظهر بأذان، وإقامة وإن كان لا تستحب الجماعة، وقيد بالظهر لأن في غيرها لا بأس أن يصلوا جماعة. وأشار المصنف إلى أن المساجد تغلق يوم الجمعة إلا الجامع لئلا يجتمع

إنما رخص له تركها للعذر وبالإلتزام التحق بالصحيح قوله: **(ولو حذف المصنف وقوله الآتي ولو زاد أو أداؤه الخ)** قال في النهر: أما الحذف كما ذكر فغير محتاج إليه لأنه معلوم بالأولى، وأما الزيادة فلأنها توهم أن الكراهة فيها كالتي قبلها تحريمية، وظاهر الخلاصة يقتضي أنها تنزيهية قوله: **(في سجن وغيره لصلاة)** عبارة الولوالجية لصلاة الظهر.

سجود السهو أتم جمعة وإذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ويجب السعي إليها وترك

فيها جماعة. كذا في السراج الوهاج. وظاهر كلامهم أن الكراهة في مسألة الكتاب تحريمية لأن الجماعة مؤدية إلى الحرام وما أدى إليه فهو مكروه تحريماً قوله: **(ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أتم جمعة)** يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وقال محمد: إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بني عليها الجمعة، وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر لأنه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي أربعاً اعتباراً للظهر، ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتباراً للجمعة، ويقرأ في الأخريين لاحتمال النفلية. ولهما: إنه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر لأنهما مختلفان لا ينبني أحدهما على تحريمة الآخر، ووجود الشرائط في حق الإمام يجعل موجوداً في حق المسبوق. وأشار المصنف رحمه الله إلى أنه لا بد أن ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى الظهر لم يصح اقتداؤه. كذا في المبسوط. وفي المضمرات: إنه مجمع عليه. وأشار أيضاً إلى أن الإمام يسجد للسهو في الجمعة والعيدين، والمختار عند المتأخرين أن لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم الزيادة من الجهال. كذا في السراج الوهاج وغيره. ثم إذا قام هذا المسبوق إلى قضائه كان مخيراً في القراءة إن شاء جهر وإن شاء خافت. كذا في السراج الوهاج أيضاً. وفي المجتبى: ولو زحمه الناس فلم يستطع السجود فوقف حتى سلم الإمام فهو لاحق يمضي في صلاته بغير قراءة ا هـ. وقيد بالجمعة لأن من أدرك الإمام في صلاة العيد في التشهد فإنه يتم العيد اتفاقاً. كذا في فتح القدير من صلاة العيد. وذكر في السراج أن عند محمد لم يصر مدركاً للعيد. وفي الظهيرية معزياً إلى المنتقى: مسافر أدرك الإمام يوم الجمعة في التشهد يصلي أربعاً بالتكبير الذي دخل فيه ا هـ. وهو مخصص لما في المتون مقتضٍ لحملها على ما إذا كانت الجمعة واجبة على المسبوق أما إذا لم تكن واجبة فإنه يتم ظهراً.

قوله: **(وإذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام)** لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم: كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام. وقول الصحابي حجة ولأن الكلام يمتد طبعاً فيخل بالاستماع والصلاة قد تستلزمه أيضاً. وبه اندفع قولهما إنه لا بأس بالكلام إذا خرج قبل أن يخطب وإذا نزل قبل أن يكبر. وأجمعوا أن الخروج قاطع للصلاة. وفي العيون: المراد إجابة المؤذن، أما غيره من الكلام فيكره إجماعاً. كذا في السراج الوهاج. وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في المضمرات. وذكر في السراج الوهاج يعني خرج من المقصورة وظهر عليهم، وقيل صعد المنبر فإن لم يكن في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر لا إذا قام الإمام إلى

قوله: **(وهو مخصص لما في المتون الخ)** قال في النهر: الظاهر أن هذا مخرج على قول محمد،

....

الخطبة ا هـ. وفي شرح المجمع: عبارة الخروج واردة على عادة العرب من أنهم يتخذون للإمام مكاناً خالياً تعظيماً لشأنه، فيخرج منه حين أراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم، والقاطع في ديارنا يكون قيام الإمام للصعود ا هـ. فالحاصل أن الإمام إن كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس وإلا فقيامه للصعود. وأطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث «إذا قلت لصاحبك والإمام يخطب يوم الجمعة أنصت فقد لغوت»[1] فإنه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالأولى لأن المنع من الأمر بالمعروف وهو أعلى من السنة وتحية المسجد. وما في صحيح مسلم من قوله ﷺ «إذا جاء أحدكم والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما»[2] فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيها دفعاً للمعارضة. وجوابهم بحمله على ما إذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته كما أجابوا به في واقعة سليك الغطفاني، فغير مناسب لمذهب الإمام لما علمت أنه يمنع الصلاة بمجرد خروجه قبل الخطبة إلى أن يفرغ من الصلاة. وفي فتح القدير: ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين ا هـ. وهو قول ضعيف وعزاه قاضيخان إلى النوادر قال: فإذا قطع يلزمه أربع ركعات والصحيح خلافه كما في المحيط. قال الولوالجي في فتاواه: إذا شرع في الأربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة أو الأربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين؟ تكلموا فيه والصحيح أنه يتم ولا يقطع لأنها بمنزلة صلاة واحدة واجبة ا هـ. وكذا في المبتغى بالغين المعجمة. ولا يرد عليه قضاء فائتة لم يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فإنها لا تكره كما في السراج الوهاج لأنه أطلق فيها ما قدمه أن الترتيب واجب بمعنى الشرط. وأطلق في منع الكلام فشمل الخطيب.

قال في البدائع: ويكره للخطيب أن يتكلم في حال الخطبة إلا إذا كان أمراً بمعروف فلا يكره لما روي أن عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له: أية ساعة هذه؟ فقال له: ما زدت حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين على أن توضأت فقال:

وغاية الأمر أنه جزم به لاختياره إياه أنه جزم به لاختيار إياه والمسافر مثال لا قيد ا هـ. ويؤيده ما مر في الرد على محمد قوله: **(وهو أعلى من السنة وتحية المسجد)** كان المناسب إسقاط قوله «وهو» ليكون قوله «أعلى» خبر «أن».

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجمعة باب ٣٦. مسلم في كتاب الجمعة حديث ١٢. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٢٢٩. الترمذي في كتاب الجمعة باب ١٦. الموطأ في كتاب الجمعة حديث ٦. أحمد في مسنده (٢/ ٢٤٤/ ٢٧٢)

(٢) رواه مسلم في كتاب الجمعة حديث ٥٩. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٢٣١. الدارمي في كتاب الصلاة باب ١٩٦. أحمد في مسنده (٣/ ٢٩٧) (٦/ ٢٠٣).

....

والوضوء أيضاً، وقد علمت أن رسول الله أمر بالاغتسال ا هـ. فاستفيد منه أنه لا يسلم إذا صعد المنبر. وروي أنه يسلم كما في السراج الوهاج. وشمل التسبيح والذكر والقراءة وفي النهاية: اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة؛ قال بعضهم: إنما كان يكره ما كان من كلام الناس. أما التسبيح ونحوه فلا. وقال بعضهم: كل ذلك مكروه والأول أصح ا هـ. وكذا في العناية وذكر الشارح أن الأحوط الإنصات ا هـ. ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة ويدل عليه قوله على قول أبي حنيفة: وأما وقت الخطبة فالكلام مكروه تحريماً ولو كان أمراً بمعروف أو تسبيحاً أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها. وزاد فيها أن ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام. وهذا إن كان قريباً، فإن كان بعيداً فقد تقدم من المصنف أن النائي كالقريب وهو الأحوط في المحيط وهو الأصح. وأما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف. وعن أبي يوسف أنه كان ينظر في كتابه ويصححه وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين رأى منكراً، الصحيح أنه لا بأس به، وشمل تشميت العاطس ورد السلام. وعن أبي يوسف: لا يكره الرد وهو خلاف المذهب. واختلفوا في الحمد إذا عطس السامع، وصححوا أنه يرد في نفسه لكن ذكر الولوالجي أن الأصوب أنه لا يجب فيهما لأنه يخل الإنصات وأنه مأمور به، وعليه الفتوى. وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي ﷺ عند سماع اسمه، والصواب أنه يصلي في نفسه كما في فتح القدير. ولا يرد على المصنف لو رأى رجلاً عند بئر فخاف وقوعه فيها أو رأى عقرباً تدب إلى إنسان فإنه يجوز له أن يحذره وقت الخطبة لأن ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج إليه والإنصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج. وفي المجتبى: الاستماع إلى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والأصح الاستماع إلى الخطبة من أولها إلى آخرها وإن كان فيها ذكر الولاة ا هـ. ثم اعلم أن ما تعورف من أن المرقى للخطيب يقرأ الحديث النبوي وأن المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للصحابة بالرضى وللسلطان بالنصر إلى غير ذلك، فكله حرام

قوله: **(كما صرح به في الخلاصة)** قال في النهر: لم يذكر التسبيح في الخلاصة وإنما عبارته ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي أن يأكل ويشرب والإمام في الخطبة ويحرم الكلام وسواء كان أمراً بالمعروف أو كلاماً آخر. نعم في البدائع يكره الكلام حال الخطبة، وكذا قراءة القرآن، وكذا الصلاة، وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسبيح والتهليل والكتابة، بل يجب عليه أن يسمع ويسكت. وهذا قول الإمام. وقالا: لا بأس به إذا خرج قبل أن يخطب وإذا نزل قبل أن يكبر وإذا جلس عند الثاني: قيل الخلاف في إجابة المؤذن أما غيره فيكره إجماعاً، وقيل في كلام يتعلق بالآخرة، أما المتعلق بالدنيا فيكره إجماعاً قوله: **(أنه يرد)** الظاهر أن يقول يحمد قوله: **(في نفسه)** قال القهستاني قبيل الإمامة بأن يسمع نفسه أو يصحح الحروف فإنهم فسروه به. وعن أبي

....

على مقتضى مذهب أبي حنيفة رحمه الله، وأغرب منه أن المرقى ينهى عن الأمر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول أنصتوا رحمكم الله، ولم أر نقلاً في وضع هذا المرقى في كتب أئمتنا.

قوله: **(ويجب السعي وترك البيع بالأذان الأول)** لقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله والبيع﴾ [الجمعة: ٩] وإنما اعتبر الأذان الأول لحصول الإعلام به، ومعلوم أنه بعد الزوال إذ الأذان قبله ليس بأذان، وهذا القول هو الصحيح في المذهب. وقيل: العبرة للأذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لأنه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام إلا هو وهو ضعيف لأنه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما يخشى عليه فوات الجمعة. وفي صحيح البخارى مسنداً إلى السائب بن يزيد قال: كان النداء ليوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر، فلما كان عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء. قال البخاري: الزوراء موضع بالسوق بالمدينة. وفي فتح القدير: وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى أن للجمعة سنة فإنه من المعلوم أنه كان عليه السلام إذا رقي المنبر أخذ بلال في الأذان فإذا أكمله أخذ عليه السلام في الخطبة فمتى كانوا يصلون السنة؟ ومن ظن أنهم إذا فرغ من الأذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس، وهذا مدفوع بأن خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الأربع، ويجب الحكم بوقوع هذا المجوز لما قدمناه من عموم أنه كان عليه السلام يصلي إذا زالت الشمس أربعاً، وكذا يجب في حقهم لأنهم أيضاً يعلمون الزوال كالمؤذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن اهـ. والمراد من البيع ما يشغل عن السعي إليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه أيضاً. كذا في السراج الوهاج. وأشار بعطف ترك البيع على السعي إلى أنه لو باع أو اشترى حالة

يوسف أنه يصلي قلباً ائتماراً لأمر الإنصات والصلاة عليه ﷺ كما في الكرماني اهـ. وفي إمداد الفتاح عن الفتح بعد رواية أبي يوسف قال: وهو الصواب قوله: **(ثم اعلم الخ)** نقل الخير الرملي عن الرملي الشافعي أن والده أفتى بأنه ليس له أصل في السنة وأنه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يمهل حتى يخرج الناس فإذا اجتمعوا خرج إليهم وحده من غير شاويش يصيح بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال: إنه بدعة حسنة لأن في قراءة الآية ترغيباً في الصلاة صلى الله تعالى عنه وسلم وفي قراءة الحديث تبسيطاً لاجتناب الكلام وأقره رملينا وقال: إنه لا ينبغي القول بحرمة قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الأمة وتظاهرهم عليه اهـ. ولا يخفي ما فيه فإن العرف لا يصير الحرام مباحاً تأمل قوله: **(زاد النداء الثالث)** قال في الفتح: وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني، وتسميته ثالثاً لأن الإقامة تسمى أذاناً كما في الحديث «بين كل

البيع بالأذان الأول فإن جلس على المنبر أذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة.

السعي فهو مكروه أيضاً. وصرح في السراج الوهاج بعدمها إذا لم يشغله وصرح بالوجوب ليفيد أن الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريم لأنه في رتبته ويصح إطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية. وبه اندفع ما في غاية البيان من أن فيه نظراً لأن البيع وقت الأذان جائز لكنه مكروه فإن المراد بالجواز الصحة لا الحل، وبه اندفع أيضاً ما ذكره القاضي الأسبيجابي من أن البيع وقت النداء مكروه للآية ولو فعل كان جائزاً، والأمر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم والإيجاب ا هـ. فإنه يفيد أن الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تحريمية اتفاقاً ولهذا وجب فسخه لو وقع. وأيضاً قوله «إن الأمر بالسعي للندب» غير صحيح لأنهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فعلم أنه للوجوب. وقول الأكمل في شرح المنار أن الكراهة تنزيهية مردود لما علمت. وإنما لم يقل ويفترض السعي مع أنه فرض للاختلاف في وقته هل هو الأذان الأول أو الثاني أو العبرة لدخول الوقت. وفي المضمرات: والذي يبيع ويشتري في المسجد أو على باب المسجد أعظم إثماً وأثقل وزراً.

قوله: **(فإذا جلس على المنبر أذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة)** بذلك جرى التوارث، والضمير في قوله «بين يديه» عائد إلى الخطيب الجالس. وفي القدوري: بين يديه المنبر وهو مجاز إطلاقاً لاسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج، فأطلق اسم المنبر على الخطيب. وفي كثير من الكتب: لو سمع النداء وقت الأكل يتركه إذا خاف فوت الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات. وفي المحيط وغيره: ويستحب لمن حضر الجمعة أن يدهن ويمس طيباً إن جده، ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الأول لأن الصلاة فيه أفضل. ثم تكلموا في الصف الأول قيل هو خلف الإمام في المقصورة،

أذانين صلاة»[1] قوله: **(وصرح في السراج بعدمها)** قال في النهر: وينبغي التعديل على الأول قوله: **(للاختلاف في وقته)** قال في النهر: وقوع الخلاف في وقته لا يمنع القول بفرضيته وكفاك بوقت العصر شاهداً ا هـ. وفيه نظر لأن مراد المؤلف أن أصل السعي فرض، وأما كونه عند الأذان الأول فهو واجب وليس بفرض للاختلاف فيه فأورث شبهة، وهذا بخلاف وقت العصر على أنه لا يتأتى القول بالوجوب هناك ولا يوصف الوقت بالواجب ولا بالفرض قوله: **(وقيل ما يلي المقصورة)** نقل في التتارخانية أن في زماننا لا يمنع الأمراء أن يدخل الفقراء المقصورة الداخلة فالصف الأول ما كان في المقصورة الداخلة. وفيها عن التهذيب: المقام في الصف الأول ما هو

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان. مسلم في كتاب المسافرين حديث ٣٠٤. أبو داود في كتاب التطوع باب ١١. الترمذي في كتاب الصلاة باب ٢٢. النسائي في كتاب الأذان باب ٣٩. أحمد في مسنده (٤/ ٨٦) (٥/ ٥٤، ٥٦).

باب صلاة العيدين

تجب صلاة العيدين على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة وندب في

وقيل ما يلي المقصورة وبه أخذ الفقيه أبو الليث لأنه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة إلى نيل فضيلة الصف الأول، ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل. وفي البدائع: وينبغي للإمام أن يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر، ولو قرأ في الأولى بسورة الجمعة، وفي الثانية بسورة المنافقين أو في الأولى بسبح اسم ربك الأعلى، وفي الثانية بسورة «هل أتاك حديث الغاشية» فحسن تبركاً بفعله عليه السلام ولكن يواظب على قراءتها بل يقرأ غيرها في بعض الأوقات كيلا يؤدي إلى هجر الباقي ولا يظنه العامة حتماً. وفي الخلاصة: ولا يحل للرجل أن يعطى سؤال المساجد. هكذا ذكر في الفتاوى. قال الصدر الشهيد: المختار أن السائل إذا كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسأل الحافاً ويسأل لأمر لا بد له منه لا بأس بالسؤال والإعطاء، وإذا حضر الرجل الجامع وهو ملآن إن تخطى يؤذي الناس لم يتخط وإن كان لا يؤذي أحداً بأن كان لا يطأ ثوباً ولا جسداً فلا بأس بأن يتخطى ويدنو من الإمام. وعن أصحابنا بأنه لا بأس بالتخطي ما لم يأخذ الإمام في الخطبة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

باب العيدين

أي صلاة العيدين. ولا خفاء في وجه المناسبة وسمي به لما أن لله سبحانه وتعالى فيه

أقرب إلى الإمام خلفه ثم عن يمينه ثم عن يساره. وفيها عن النصاب: إن سبق أحد بالدخول في المسجد مكانه في الصف الأول فدخل رجل أكبر منه سناً أو أهل علم ينبغي له أن يتأخر ويقدمه تعظيماً له ا هـ. هذا وظاهر كلامهم هنا أن المقصورة إذا كانت وسط المسجد كمقصورة مسجد دمشق أن ما كان خارج المقصورة مما هو عن يمين الصف الداخل وعن يساره لا يسمى صفاً أول فليتأمل. إلا أن يقال: إن مرادهم بالمقصورة بيت داخل الجدار القبلي كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب، فالظاهر أن ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفاً من الأعداء فلا يمكنون الناس من الدخول فيه أما مثل مقصورة دمشق فالذي يظهر أن ما عن طرفيها قرب الحائط القبلي صف أول.

باب العيدين

قوله: **(وهو كذلك لوجهين)** قال في النهر: فيه نظر، أما أولاً فلأن الجامع وإن صنف بعد إلا أن

الفطر أن يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه ويؤدي صدقة الفطر ثم

عوائد الإحسان إلى عباده، أو لأنه يعود ويتكرر، أو لأنه يعود بالفرح والسرور، أو تفاؤلاً بعوده على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تفاؤلاً بقفولها أي برجوعها. وجمعه أعياد وكان حقه أعواد لأنه من العود ولكن جمع بالياء للزومها في الواحد أو للفرق بينه وبين عود الخشب فإنه يجمع على عيدان وعود اللهو فإنه يجمع على أعواد كما في العيني. وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الأولى من الهجرة كما رواه أبو داود مسنداً إلى أنس رضي الله عنه قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال: ما هذان اليومان؟ قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله ﷺ: إن الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الأضحى ويوم الفطر قوله: **(تجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة)** تصريح بوجوبها وهو إحدى الروايتين عن أبي حنيفة وهو الأصح كما في الهداية والمختار كما في الخلاصة وهو قول الأكثرين كما في المجتبى، ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الأصل: ولا يصلي نافلة في جماعة إلا قيام رمضان وصلاة الكسوف فإنه لم يستثن العيد فعلم أنه ليس من النوافل. ومن جهة الدليل مواظبته ﷺ عليها من غير ترك. وفي رواية أخرى أنها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان في يوم واحد قال: يشهدهما جميعاً ولا يترك واحداً منهما. والأولى منهما سنة والأخرى فريضة. قال في غاية البيان: وهذا أظهر ولم يعلله وهو كذلك لوجهين: أحدهما أن الجامع الصغير صنفة بعد الأصل فما فيه هو المعول عليه. وثانيهما أنه صرح بالسنة بخلاف ما في الأصل، والظاهر أنه لا خلاف في الحقيقة لأن المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله «ولا يترك واحداً منهما»، وكما صرح به في المبسوط، وقد ذكرنا مراراً أنها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان

قوله «ولا يترك واحداً منهما» يدل على الوجوب إذ مثل هذا الكلام في الرواية يذكر في الواجب غالباً كما في المعراج. وأما ثانياً فلأنه صرح في الأصل في موضع آخر بالوحوب ففي المجتبى ذكر محمد في الأصل: أرأيت العيدين هل يجب الخروج فيهما عى أهل القرى والجبال والسواد: قال: إنما يجب على الأمصار والمدائن فنص على الوجوب اهـ. وبهذا يستغنى عما مر من أن في الأصل ما يدل على الوجوب. وفي البدائع: وتأويل ما في الجامع أنها وجبت بالسنة أو هي سنة مؤكدة وأنها في معنى الواجب على أن إطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على وجوبها. وذكر أبو موسى الضرير في مختصره أنها فرض كفاية والصحيح أنها واجبة اهـ. وقيل في المسألة روايتان كذا في الظهيرية قوله: **(أحدهما أن الجامع الصغير الخ)** قال في النهر: فائدة: سمي الأصل أصلاً لأنه صنف أولاً ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات. كذا في غاية البيان. وذكر الحلبي في بحث التسميع أن محمداً قرأ على أبي يوسف إلا ما كان فيه اسم الكبير كالمضاربة الكبير والمزارعة الكبير

....

الأصح أنه يأثم بترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى: الأصح أنها سنة مؤكدة وأفاد أن جميع شرائط الجمعة وجوباً وصحة شرائط للعيد إلا الخطبة فإنها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلاً صح وأساء لترك السنة، ولو قدمها على الصلاة صحت وأساء ولا تعاد الصلاة وبه اندفع ما في السراج الوهاج من أن المملوك تجب عليه العيد إذا أذن له مولاه ولا تجب عليه الجمعة لأن الجمعة لها بدل وهو الظهر وليس كذلك العيد فإنه لا بدل له لأن منافعه لا تصير مملوكة له بالإذن، فحاله بعد الإذن كحاله قبله. وفي القنية: صلاة العيد في الرساتيق تكره كراهة تحريم اهـ. لأنه اشتغال بما لا يصح لأن المصر شرط الصحة.

قوله (**وندب يوم الفطر أن يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه**) اقتداء بالنبي ﷺ. ويستحب كون ذلك المطعوم حلواً لما روى البخاري: كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وتراً. وأما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطرعليه فليس له أصل في السنة، وظاهر كلامهم تقديم الأحسن من الثياب في الجمعة والعيدين وإن لم يكن أبيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي أنه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد بردة حمراء. وفي فتح القدير: واعلم أن الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا أنها أحمر بحت فليكن محمل البردة أحدهما اهـ. بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الأحمر كما رواه أبو داود. والقول مقدم على الفعل والحاظر مقدم على المبيح لو تعارضا، فكيف إذا لم يتعارضا بالحمل المذكور. وزاد في الحاوي القدسي أن من المستحبات التزين وأن يظهر فرحاً وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته. وزاد في القنية استحباب التختم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة إلى المصلى وصلاة الغداة في مسجد حيه والخروج إلى المصلى ماشياً والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله «تقبل الله منا ومنكم» لا تنكر. وفي المجتبى: فإن قلت عد الغسل ههنا مستحباً وفي الطهارة سنة قلت: للاختلاف فيه والصحيح أنه سنة، وسماه مستحباً لاشتمال السنة على المستحب وعد سائر المستحبات المذكورة هنا في بعض الكتب سنة اهـ. قوله (**ويؤدي صدقة الفطر**) معطوف على «يطعم» فيقتضي أن يكون الأداء مندوباً وهو كذلك لأن الكلام كله قبل الخروج إلى المصلى

والمأذون الكبير والسير الكبير. وفي عقد الفرائد أن السير الكبير هو آخر تأليف محمد رحمه الله تعالى

قوله: (**فإنها ليست بشرط**) أي بل سنة لأنها تؤدى بعد الصلاة وشرط الشيء يسبقه أو يقارنه. كذا في النهر قال: وتأخيرها إلى ما بعد صلاة العيد سنة. كذا في الظهيرية. وهذا يقتضي أنه لو خطب قبلها كان آتياً بأصلها وفيه توقف إذ لم ينقل. قال الشيخ إسماعيل: وليس بصحيح لجواز المتقدمة وعدم إعادتها كما وقع بهما التصريح.

قوله: (**وبه اندفع ما في السراج**) أي بما أفاده المصنف أن جميع شرائط الجمعة وجوباً وصحة

يتوجه إلى المصلى غير مكبر ومتنفل قبلها ووقتها من ارتفاع الشمس إلى زوالها ويصلي

فلصدقة الفطر أحوال: أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز. ثانيها يومه قبل الخروج إلى المصلى فلصدقة الفطر أحوال: أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز. ثانيها يومه قبل الخروج وهو مستحب. ثالثها يومه بعد الصلاة وهو جائز. رابعها بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأتم بالتأخير إلا أنه يرتفع بالأداء كمن أخر الحج بعد القدرة فإنه يأثم، ثم يزول بالأ داء كما سيأتي. وإنما استحب الأداء قبله للحديث «من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات»[1] ولقوله عليه الصلاة والسلام أغنوهم في هذا اليوم عن المسألة» ولأن المستحب أن يأكل قبل الخروج إلى المصلى فيقدم للفقير ليأكل قبلها فيتفرغ قبله للصلاة قوله (**ثم يتوجه إلى المصلى**) ضبطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب، ولم يبين وجهه. ووجهه أن التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو العطف بـ«ثم». وفي السراج الوهاج: المستحب أن يتوجه ماشياً ولا يركب في الرجوع لأن النبي ﷺ ما ركب في عيد ولا جنازة. ولا بأس أن يركب في الرجوع لأنه غير قاصد إلى قربة. وفي التجنيس: والخروج إلى الجبانة سنة لصلاة العيد وإن كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ هو الصحيح اهـ. وفي المغرب: الجبانة المصلى العام في الصحراء. وعلى هذا فيجوز أن يكون منصوباً عطفاً على «يطعم» لأن التوجه إلى المصلي مندوب كما أفاده في التجنيس، فإن كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد في الجامع ولم يتوجه إلى المصلى فقد ترك السنة وإنما أتى بـ«ثم» لإفادة أن التوجه متراخ عن جميع الأفعال السابقة. وفي الخلاصة: ولا يخرج المنبر إلى الجبانة يوم العيد، واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة؛ قال بعضهم يكره، وقال بعضهم لا يكره، وفي نسخة الإمام خواهر زاده هذا حسن في زماننا، وعن أبي حنيفة أنه لا بأس به اهـ.

قوله (**غير مكبر ومتنفل قبلها**) أي قبل صلاة العيد. أما الأول فظاهر كلامه أنه لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لا جهراً ولا سراً وأنه لا فرق بين التكبير في البيت أو في الطريق أو في المصلي قبل الصلاة لكن أفاد بعد ذلك أن أحكام الأضحى كالفطر إلا أنه يكبر في الطريق جهراً، فصار معنى كلامه هنا أنه لا يكبر في الطريق جهراً. وفي غاية البيان: المراد من نفي التكبير بصفة الجهر لأن التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الإخفاء اهـ. وفي الخلاصة: ما يخالفه قال: ولا يكبر يوم الفطر. وعندهما يكبر ويخافت وهو إحدى الروايتين عن أبي حنيفة، والأصح ما ذكرنا أنه لا يكبر في عيد الفطر اهـ. فأفاد أن الخلاف

شرائط للعيد ومن جملتها الحرية فلا تجب العيد أيضاً وإن أذن له كالجمعة لكن قد نقل في الجمعة عن السراج أن الجمعة تجب عليه، وقال بعضهم يتخير.

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الزكاة باب ٢١.

....

في أصله لا في صفته وأن الاتفاق على عدم الجهرية. ورده في فتح القدير بأنه ليس بشيء إذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الألفاظ في شيء من الأوقات بل من إيقاعه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة: رفع الصوت بالذكر بدعة ويخالف الأمر من قوله تعالى ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول﴾ [الأعراف: ٢٠٥] فيقتصر على مورد الشرع، وقد ورد به في الأضحى وهو قوله تعالى ﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾ [البقرة: ٢٠٣] جاء في التفسير أن المراد التكبير في هذه الأيام اهـ. وهو مردود لأن صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولأن ذكر الله تعالى إذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت أو بشيء دون شيء لم يكن مشروعاً حيث لم يرد الشرع به لأنه خلاف المشروع، وكلامهم إنما هو فيما إذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب المهر عند ذكر المتعة: وقوله ولا يكبر في طريق المصلى عند أبي حنيفة أي حكماً للعيد ولكن لو كبر لأنه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب اهـ. فالحاصل أن الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت إلا في المواضع المستثناة. وصرح قاضيخان في فتاواه بكراهة الذكر جهراً وتبعه على ذلك صاحب المستصفى. وفي الفتاوى العلامية: وتمنع الصوفيه من رفع الصوت والصفق. وصرح بحرمته العيني في شرح التحفة وشنع على من يفعله مدعياً أنه من الصوفية، واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الأئمة في زماننا فقال: إمام يعتاد في كل غداة مع جماعته قراءة آية الكرسي وآخر البقرة «وشهد الله» ونحوه جهراً لا بأس به والأفضل الإخفاء. ثم قال: التكبير جهراً في غير أيام التشريق لا يسن إلا بإزاء العدو أو اللصوص. وقاس عليه بعضهم الحريق والمخاوف كلها ثم رقم برقم آخر قاص وعنده جمع كثير يرفعون أصواتهم بالتهليل والتسبيح جملة لا بأس به والإخفاء أفضل، ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح و التهليل يخفون والإخفاء أفضل عند الفزع في السفينة أو ملاعبتهم بالسيوف، وكذا الصلاة على النبي ﷺ اهـ. وأما التكبيرخفيه فإن قصد أن يكون لأجل يوم الفطر فهو مكروه أيضاً وإلا فهو مستحب ولو كان يوم الفطر. وأما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه، وأطلقه فشمل ما إذا كان في المصلى أو في البيت، ولا خلاف فيما إذا كان المصلى. واختلفوا فيما إذا تنفل في البيت فعامتهم على الكراهة وهو الأصح كما في غاية البيان. وقيد بقوله «قبلها» لأن التنفل بعدها فيه تفصيل، فإن كان في

قوله: (وهو مردود الخ) يقال عليه إن الإمام المحقق له علم بالخلاف أيضاً ففي البدائع: وأما في عيد الفطر فلا يكبر جهراً في قول أبي حنيفة، وعند أبي يوسف ومحمد يجهر ا هـ. وكذا في السراج الوهاج والتتارخانية ومواهب الرحمن ودرر البحار. وقال في النهر: غير مكبر أي جهراً وهذا رواية المعلي عن الإمام، وروى الطحاوي عن ابن أبي عمران البغدادي عن الإمام أنه يكبر جهراً وهو قولهما، واختلف المشايخ في الترجيح فقال الرازي: الصحيح من قول أصحابنا ما رواه ابن أبي عمران، وما رواه المعلى لم يعرف عنه. وفي الخلاصة: الأصح ما رواه المعلى. كذا في الدراية. قال

ركعتين مثنياً قبل الزوائد وهي ثلاث في كل ركعة ويوالي بين القراءتين ويرفع يديه في

المصلي فمكروه عند العامة، وإن كان في البيت فلا. ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها. وهذا النفي بعدها محمول على ما إذا كان في المصلى لحديث ابن ماجه قال: كان رسول الله ﷺ لا يصلي قبل العيد شيئاً فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين اهـ. قال في فتاوى قاضيخان والخلاصة: والأفضل أن يصلي أربع ركعات بعدها. وأطلقه فشمل صلاة الضحى وشمل من يصلي صلاة العيد إماماً كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة: النساء إذا أردن أن يصلين صلاة الضحى يوم العيد صلين بعدما يصلي الإمام في الجبانة اهـ. وهذا كله إنما هو بحسب حال الإنسان، وأما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها. قال أبو جعفر: لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات اهـ. وكذا في التنفل قبلها. قال في التجنيس: سئل شمس الأئمة الحلواني أن كسالى العوام يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفنزجرهم عن ذلك؟ قال: لا لأنهم إذا منعوا عن ذلك تركوها أصلاً وأداؤها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلاً اهـ.

قوله **(ووقتها من ارتفاع الشمس إلى زوالها)** أما الابتداء فلأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح أو رمحين، وهو بكسر القاف بمعنى قدر. وأما الانتهاء فلما في السنن أن ركباً جاؤوا إلى النبي ﷺ يشهدون أنهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا إذا أصبحوا يغدون إلى مصلاهم، ولو جاز فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير إلى الغد معنى. واستفيد منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى لا تكون صلاة عيد بل نفل محرم. ولو زالت الشمس وهو في أثنائها فسدت كما في الجمعة. صرح به في السراج الوهاج. وعلى هذا فينبغي إدخاله في المسائل الإثني عشرية لما أنها كالجمعة وقد أغفلوها عن ذكرها. ويستحب تعجيل صلاة الأضحى لتعجيل الأضاحي. وفي المجتبى: ويستحب أن يكون خروجه بعد ارتفاع قدر رمح حتى لا يحتاج إلى انتظار القوم، وفي عيد الفطر يؤخر الخروج قليلاً. كتب النبي ﷺ إلى عمرو بن حزم: عجل الأضحى وأخر الفطر. قيل: ليؤدي الفطرة ويعجل الأضحية. قوله **(ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوائد)** أما كونها ركعتين فمتفق عليه، وأما كون الثناء قبل التكبيرات فلأنه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الأفعال والأذكار قوله **(وهي ثلاث في كل ركعة)** أي الزوائد

الرازي: وعليه مشايخنا بما وراء النهر. فالخلاف في الجهر وعدمه كما صرح به في التجنيس وعليه جرى في غاية البيان والشرح ا هـ. وكذا جرى عليه في مختارات النوازل وشراح الهداية وعزاه في النهاية إلى المبسوط وتحفة الفقهاء وزاد الفقهاء.

قول المصنف: **(ووقتها من ارتفاع الشمس)** قال الشارح الزيلعي: المراد بالارتفاع أن تبيض

....

ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وبه أخذ أئمتنا أبو حنيفة وصاحباه. وأما ما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن عباس رضي الله عنهما خمس في الأولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والأئمة في زماننا يكبرون عل مذهب ابن عباس لأن الخلفاء شرطوا عليهم ذلك اهـ. فليس مذهباً لأبي يوسف وإنما فعله امتثالاً لأمر هرون الرشيد. قال في السراج الوهاج: لما انتقلت الولاية إلى بني العباس أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم. وهذا تأويل ما روي عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هرون الرشيد فكبر تكبير ابن عباس، فيحتمل أن هرون أمره أن يكبر تكبير جده ففعله امتثالاً لأمره، وأما مذهبه فهو على تكبير ابن مسعود رضي الله عنه لأن التكبير ورفع الأيدي خلاف المعهود فكان الأخذ فيه بالأقل أولى اهـ. وكذا هو مروي عن محمد. قال في الظهيرية: إنهما فعلا ذلك امتثالاً لأمر الخليفة لا مذهباً ولا اعتقاداً. وذكر في المجتبى: ثم يأخذ بأي هذه التكبيرات شاء، وفي رواية عن أبي يويسف ومحمد قال في الموطأ بعد ذكر الروايات: فما أخذت به فحسن، ولو كان فيها ناسخ، ومنسوخ لكان محمد بن الحسن أولى بمعرفته لقدمه في علم الحديث والفقه. وقيل: الآخر ناسخ للأول والصحيح ما قلناه والأخذ بتكبيرات ابن مسعود أولى اهـ. وبهذا ظهر أن الخلاف في الأولوية. وفي المحيط: ولو كبر الإمام أكثر من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر أكثر مما جاء به الآثار لأنه مولى عليه فيلزمه العمل برأي الإمام وذلك إلى ستة عشر، فإن زاد لا يلزمه متابعته لأنه مخطئ بيقين. ولو سمع التكبيرات من المكبرين يأتي بالكل احتياطاً وإن كثر لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل: ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال

قوله: **(ففعله امتثالاً لأمره)** لأن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية واجبة وهذا ليس بمعصية لأنه قول بعض الصحابة. كذا في المعراج: وقال في شرح المنية: والذي ذكروا من عمل العامة بقول ابن عباس لأمر بينه الخلفاء بذلك كان في زمنهم، أما في زماننا فقد زال إذ لا خليفة الآن، والذي يكون بمصر فهو خليفة اسماً لا معنى لانتفاء بعض شروط الخلافة فيه على ما لا يخفى على من له أدنى علم بشروطها، فالعمل الآن بما هو المذهب عندنا لكن حيث لا يقع الالتباس على الناس ا هـ. أقول: يؤخذ من هذا أن أمر الخليفة بشيء لا يبقى حكمه بعد موته أو عزله إذ لو بقي العمل بأمره واجباً لوجب علينا إلى اليوم العمل بما أمر به هرون أبا يوسف وبه يعلم حكم أوامر سلاطين بني عثمان فتدبر قوله: **(ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح الخ)** أقول: ظاهره أنه ينوي بما زاد على الستة عشر لأنه الذي ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه أنه لما زاد على المأثور احتمل خطأ المكبرين بأنهم زادوا تكبيرة مثلاً، واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح تقدموا بها على الإمام فلم يصح الشروع فلذا ينوي بما زادوه الافتتاح.

....

التقدم على الإمام في كل تكبيرة اهـ. ثم قال: الأصل أن المنفرد يتبع رأي نفسه في التكبيرات والمقتدي يتبع رأي إمامه، ومن أدرك الإمام راكعاً في صلاة العيد فخشي أن يرفع رأسه يركع ويكبر في ركوعه عندهما خلافاً لأبي يوسف، ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الإمام قبل أن يكبر فإن الإمام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية، ومن فاتته أول الصلاة مع الإمام يكبر في الحال ويكبر برأي نفسه.

قوله **(ويوالى بين القراءتين)** اقتداء بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجتمعة لأنها من أعلام الشريعة، ولذلك وجب الجهر بها. والجمع يحقق معنى الشعائر والإعلام هذا إلا أن في الركعة الأولى تخللت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم إلى تكبيرة الافتتاح أولى لأنها سابقة، وفي الركعة الثانية الأصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم إليها ضرورة. كذا في المحيط والهداية. والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت لا المصطلح عليه لأن الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الأولوية. ثم المسبوق بركعة إذا قام إلى القضاء فإنه يقرأ ثم يكبر لأنه لو بدأ بالتكبير يصير موالياً بين التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة. ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقاً لقول علي فكان أولى. كذا في المحيط وهو مخصص لقولهم إن المسبوق يقضي أول صلاته في حق الأذكار ويكبر المسبوق على رأي نفسه بخلاف اللاحق فإنه يكبر على رأي إمامه لأنه خلف الإمام حكماً. كذا في السراج الوهاج. وفي المجتبى: الأصل أن من قدم المؤخر أو أخر المقدم ساهياً أو اجتهاداً فإن كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وإن فرغ لا يعود اهـ. وفي المحيط: إن بدأ الإمام بالقراءة سهواً ثم تذكر، فإن فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته، وإن لم يقرأ إلا الفاتحة كبر وأعاد القراءة لزوماً لأن القراءة إذا لم تتم كان امتناعاً عن الإتمام لا رفضاً للفرض. ولو تحول رأيه بعدما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني، فإن تحول إلى قول ابن عباس بعدما كبر بقول ابن مسعود وقرأ إن لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة، وإن فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة قوله **(ويرفع يديه في الزوائد)** توضيح لما أبهمه سابقاً بقوله: ولا يرفع الأيدي إلا في «فقعس صمعج». فإن العين الأولى للإشارة إلى العيدين فبين هنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فإن تكبيرتي الركوع لما ألحقت بالزوائد في كونهما واجبتين حتى يجب السهو بتركهما ساهياً كما صرح به في

قوله: **(كما لو ركع الإمام الخ)** هذا مخالف لما ذكره في باب الوتر والنوافل من أنه يكبر في الركوع، وذكر هناك الفرق بينه وبين القنوت إذا تذكره في الركوع حيث لا يعود إليه لأن القنوت لم يشرع إلا في محض القيام، ومخالف لما في شرح المنية من أنه يعود إلى القيام ويكبر وتكلف للفرق بينه وبين القنوت فإنه على هذا القول يشكل أكثر منه على الأول، وأما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا إشكال أصلاً، وما هنا صرح بمثله ابن أميرحاج في شرح المنية حيث قال: وإن تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته، وعلى ما ذكره الكرخي ومشى عليه صاحب البدائع

الزوائد ويخطب بعدها خطبتين يعلم فيهما أحكام صدقة الفطر ولم تقض إن فاتت مع

السراج الوهاج، ربما توهم أنهما التحقنا بهما في الرفع أيضاً فنص على أنه خاص بالزوائد. وعن أبي يوسف: لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف، ويستثنى منه ما إذا كبر راكعا لكونه مسبوقاً كما قدمناه فإنه لا يرفع يديه كما ذكره الأسبيجابي. وقيل: يرفع يديه. وأشار المصنف إلى أنه يسكت بين كل تكبيرتين لأنه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا، ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره مقدار ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه. وذكر في المبسوط أن هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقلته لأن المقصود إزالة الاشتباه، ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لما علم سابقاً في فضل القراءة ويقرأ فيهما كما يقرأ في الجمعة. وفي الظهيرية: لو صلى خلف إمام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد يرفع يديه ولا يوافق الإمام في الترك اهـ.

قوله **(ويخطب بعدها خطبتين)** اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فإنه يخطب قبلها لأن الخطبة فيها شرط والشرط متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط، ولهذا إذا خطب قبلها صح وكره لأنه خالف السنة كما لو تركها أصلاً. وفي المجتبى: ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح، ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين، ويستحب أن يستفتح الأولى بتسع تكبيرات تترى، والثانية بسبع. قال عبد الله بن عتبة بن مسعود: هو من السنة. ويكبر قبل أن ينزل من المنبرأربع عشرة اهـ. ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذا في المجتبى قوله **(ويعلم الناس فيها أحكام صدقة الفطر)** لأنها شرعت لأجله. وقال في السراج الوهاج: وأحكامها خمسة: على من تجب ولمن تجب ومتى تجب وكم تجب ومم تجبُ. أما على من تجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب، وأما لمن تجب فللفقراء والمساكين، وأما متى تجب فبطلوع الفجر، وأما كم تجب فنصف صاع من برأ وصاع من تمر أو شعير أو زبيب، وأما مم تجب فمن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة قوله **(ولم تقض إن فاتت مع الإمام)** لأن الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة إلا بشرائط لا تتم بالمنفرد فمراده نفي صلاتها وحده وإلا فإذا فاتت مع إمام وأمكنه أن يذهب إلى إمام آخر فإنه يذهب إليه لأنه يجوز تعدادها في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقاً إنما الخلاف في الجمعة. وأطلقه فشمل ما إذا كان في الوقت أو خرج الوقت وما إذا لم يدخل مع الإمام أصلاً أو دخل معه وأفسدها فلا

وهو رواية النوادر يعود إلى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة ا هـ. قوله: **(فإن تكبيرتي الركوع الخ)** ظاهره أن تكبيرة الركوع في الركعتين واجب يجب بتركه سجود السهو وهكذا فهمه في الشرنبلالية من عبارة المؤلف فاعترضه بأن الكمال صرح في باب سجود السهو بأنه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال إلا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد ا هـ. قلت: والمؤلف أيضاً صرح بذلك هناك فيتعين حمل كلامه هنا على أن المراد بتكبيرتي الركوع التكبيرتان في ركوعي الركعة الثانية من صلاتي العيدين، وهذا وإن كان فيه نوع بعد لكنه يرتكب توفيقاً بين كلاميه.

الإمام وتؤخر بعذر إلى الغد فقط وهي أحكام الأضحى لكن هنا يؤخر الأكل عنها ويكبر

قضاء عليه أصلاً. وقال أبو يوسف: إذا أفسدها بعد الشروع يقضي لأن الشروع في الإيجاب كالنذر. كذا في المحيط. ولا يخفى أنه إذا لم يلزمه القضاء فالإثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلاتية إذا لم يسجد لها حتى فرغ من صلاته. وفي البدائع: وأما حكمها إذا فسدت أو فاتت فكل ما يفسد سائر الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف المذكور في الجمعة غير أنها إن فسدت بنحو حدث عمد يستقبلها، وإن فسدت بخروج الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلي أربعاً مثل صلاة الضحى إن شاء لأنها إذا فاتته لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط، فلو صلى مثل الضحى لنيل الثواب كان حسناً وهو مروي عن ابن مسعود.

قوله **(وتؤخر بعذر إلى الغد فقط)** لأن الأصل فيها أن لا تقضى لكن ورد الحديث بتأخيرها إلى الغد للعذر فبقي ما عداه على الأصل فلا تؤخر إلى الغد بغير عذر ولا إلى ما بعده بعذر. ولما قدم أن انتهاء وقته زوال الشمس من اليوم الأول لم يحتج إلى التقييد هنا، فالعبارة الجيدة «وتؤخر بعذر إلى الزوال من الغد فقط». ولم يذكر في الكتب المعتبرة اختلاف في هذا، وذكر في المجتبى عن الطحاوي في شرح الآثار أن هذا قول أبي يوسف. وقال أبو حنيفة: إن فاتت في اليوم الأول لم تقض. لأبي يوسف حديث أنس قال: أخبرني عمومتي من الأنصار أن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان فأصبحوا صياماً فشهدوا عند النبي ﷺ بعد الزوال أنهم رأوا الهلال في الليلة الماضية فأمرهم النبي ﷺ بالفطر فأفطروا، وخرج بهم من الغد فصلى بهم جواز النحر وحرمة الصوم، وفيما عداه جرينا على الأصل. قال الطحاوي في حديث أنس «وليخرجوا لعيدهم من الغد» وليس فيه أنه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل أن يكون خروجهم لإظهار سواد المسلمين وإرهاباً لعدوهم اهـ. قوله **(وهي أحكام الأضحى)** أي الأحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد الأضحى صفة وشرطاً ووقتاً ومندوباً لاستوائهما دليلاً. واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال **(لكن هنا يؤخر الأكل)** للاتباع فيهما وهو مستحب، ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة إذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختارعدم كراهة الأكل قبل الصلاة. وأطلقه فشمل من لا يضحي، وقيل إنه لا يستحب التأخير في حقه، وشمل من كان في المصر ومن كان في

قوله: **(فلذا كان المختار عدم كراهة الأكل)** قال في النهر: أي تحريماً ا هـ. والظاهر أنه غير صحيح لقول التبيين بعد: ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطي نفي التنزيه كما لا يخفي. قاله الشيخ إسماعيل فليتأمل. والأحسن الاستدلال بما قاله في البدائع: وأما في عيد الأضحى فإن شاء ذاق وإن شاء لم يذق، والأدب أن لا يذوق شيئاً إلى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناوله من القرابين ا هـ. فإن هذا التعبير يفيد نفي الكراهة أصلاً، وانظر ما قدمناه في مكروهات الصلاة قبيل

في الطريق جهراً ويعلم الأضحية وتكبير التشريق وتؤخر بعذر إلى ثلاثة أيام والتعريف

السواد. وقيده في غاية البيان بأن هذا في حق المصري، أما القروي فإنه يذوق من حين أصبح ولا يمسك كما في عيد الفطر لأن الأضاحي تذبح في القرى من الصباح قوله (**ويكبر في الطريق جهراً**) للاتباع أيضاً وظاهره أنه ليس بمستحب في البيت وفي المصلى. وفي المحيط: ويكبر في حال خروجه إلى المصلى جهراً فإذا انتهى إلى المصلى يترك. وفي رواية لا يقطعها مالم يفتتح الإمام الصلاة لأنه وقت التكبير فإنه يكبر عقب الصلاة جهراً ويسن الجهر التكبير إظهاراً للشعائر اهـ. وجزم في البدائع بالأولى وعمل الناس في المساجد على الرواية الثانية قوله (**ويعلم الأضحية وتكبير التشريق في الخطبة**) لأنها شرعت لتعليم أحكام الوقت، هكذا ذكروا مع أن تكبير التشريق يحتاج إلى تعليمه قبل يوم عرفة ليتعلموه يوم عرفة فإنه ابتداؤه فينبغي للخطيب أن يعلمهم أحكامه في الجمعة التي قبل عيد الأضحى كما أنه ينبغي له أن يعلمهم أحكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليتعلموها ويخرجوها قبل الخروج إلى المصلى، ولم أره منقولاً والعلم أمانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب إذا رأى بهم حاجة إلى معرفة بعض الأحكام فإنه يعلمهم إياها في خطبة الجمعة خصوصاً في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي أن يعلمهم أحكام الصلاة كما لا يخفى

قوله (**وتؤخر بعذر إلى ثلاثة أيام**) لأنها موقتة بوقت الأضحية فتجوز ما دام وقتها باقياً ولا تجوز بعد خروجه لأنها لا تقضى. قيد بالعذر لأن تأخيرها لغير عذر عن اليوم الأول مكروه بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فإنه لا يجوز ولا يصلي بعده، فالتقييد بالعذر هنا لنفي الكراهة وفي عيد الفطر للصحة. كذا في أكثر الكتب المعتمدة. وفي المجتبى: وإنما قيده بالعذر لأنه لو تركها في اليوم الأول بغير عذر لم يصلها بعد. كذا في صلاة الجلابي وهو من جملة غرائبه رحمه الله قوله (**والتعريف ليس بشيء**) وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد

الفصل قوله: (**فينبغي للخطيب أن يعلمهم الخ**) قال في النهر: قدمنا ما يستغنى به عن ذلك فارجع. إليه، وما قدمه هو قوله في خطبة صلاة الفطر يمكن أن تظهر في حق من أتى بها في العام القابل أو في حق من لم يؤدها قبل الصلاة ا هـ. ولا يخفى ما فيه فإن من العام إلى العام ينسى العالم فضلاً عن العوام، وظهور الثمرة في حق من لم يؤدها فقط يعيد إذ المقصود تذكير الأحكام للعام على أنه لا يظهر في حق تكبير التشريق خصوصاً مع ما ذكره المؤلف من الذي يستفاد من كلامهم فإنه يؤيد ما قاله، وقد ذكر في الدر المختار في أول باب صدقة الفطر عن الشمني أنه كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطر بيومين يأمر بإخراجها قوله: (**وفي المجتبى وإنما قيده بالعذر الخ**) قال في النهر أقول: الذي في المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعني من قوله في صلاة الفطر لو أخرها بلا عذر لم يصلها بخلاف عيد الأضحى قال: وهو الموافق لكلامهم، والظاهر أن ما في البحر سهو ا هـ. قلت: الذي رأيته في المجتبى عين ما ذكره المؤلف فلا ينبغي الحكم عليه بالسهو بدون مراجعة له كما

ليس بشيء وسن بعد فجر عرفة عرفة إلى ثماني مرة الله أكبر الخ بشرط إقامة ومصر

به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبهاً بالواقفين بها. واختلف في معنى هذا اللفظ؛ ففي فتح القدير أن ظاهره أنه مطلوب الاجتناب فيكون مكروهاً، وفي النهاية ليس بشيء يتعلق به الثواب وهو يصدق على الإباحة، وفي غاية البيان أي ليس بشيء في حكم الوقوف لقول محمد في الأصل دم السمك ليس بشيء في حكم الدماء، وهذا لأنه شيء حقيقة لكونه موجوداً إلا أنه لما لم يكن معتبراً نفى عنه اسم الشيء. وإنما لم يعتبر تعريفهم لأن الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله إلا في ذلك المكان كالطواف وغيره، ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبهاً بالطواف حول الكعبة اهـ. وظاهره أن الكراهة تحريمية. وفي الذخيرة من كتاب الحظر والإباحة: التضحية بالديك أو بالدجاج في أيام الأضحية ممن لا أضحية عليه لعسرته بطريق التشبيه بالمضحين مكروه لأن هذا من رسوم المجوس اهـ..

قوله **(وسن بعد فجر عرفة إلى ثماني مرة الله أكبر إلى آخره بشرط إقامة ومصر ومكتوبة وجماعة مستحبة)** بيان لتكبير التشريق والإضافة فيه بيانية أي التكبير الذي هو التشريق فإن التكبير لا يسمى تشريقاً إلا إذا كان بتلك الألفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل، وبهذا اندفع ما في غاية البيان من أن هذه الإضافة وقعت على قولهما لأنه لا تكبير في أيام التشريق عند أبي حنيفة اهـ. فإن التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقاً فإذا صار علماً عليه خرج من إفادته معناه الأصلي من تشريق اللحم مع أنه إن روعي هذا المعنى لم يكن متفرعاً على قول أحد لأنهم اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى موجوداً فيه، وما في الحقائق من أنه إنما أضيف إلى التشريق مع أنه يؤتى به في غيرها لما أن أكثره في أيام التشريق وللأكثر حكم الكل يؤول إلى أنه على قولهما كما لا يخفى. وعلى هذا فما في الخلاصة والبدائع من أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في أربعة أيام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعاً اهـ. فبيان للواقع من أفعال الناس من أنهم يشرقون اللحم في أيام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لا تفاقهم على أن اليوم الأول من أيام النحر يكبر فيه. ثم صرح في البدائع بأن التشريق في اللغة كما يطلق على إلقاء لحوم الأضاحي بالمشرقة يطلق

هو مقتضى نقله عن المعراج، وأغرب منه ما فعله الرملي حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهو مع أن قول المجتبى «وإنما قيده الخ» مذكور عقيب ما نقله الرملي بلا فاصل ولعله ساقط من نسخته والله تعالى أعلم.

قوله: **(وفي الذخيرة من كتاب الحظر والإباحة الخ)** فيه أنه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما أن العلة في كراهة التضحية كونها من رسوم المجوس وهي منتفية هنا إلا أن يقال: إن الجامع التشبه في كل

ومكتوبة وجماعة مستحبة وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر.

على رفع الصوت بالتكبير. قاله النضير بن شميل. ولذا استدل أبو حنيفة على اشتراط المصر لوجوب التكبير بقول علي: لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع. فحينئذ ظهر أن الإضافة فيه على وقل الكل. ثم سماه في الكتاب سنة تبعاً للكرخي مع أنه واجب على الأصح كما في غاية البيان للأمر في قوله تعالى ﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾ [البقرة: ٢٠٣] ولقوله تعالى ﴿ويذكروا اسم الله في أيام معلومات﴾ [الحج: ٢٨] على القول بأن كلاً منهما أيام التشريق. وقيل: المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر. وقيل: المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لأنه أمر في المعدودات بالذكر مطلقاً وفي المعلومات الذكر على ما رزقهم من بهيمة الأنعام وهي الذبائح ومطلق الأمر للوجوب. وإطلاق اسم السنة على الواجب جائز لأن السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفته. كذا في البدائع. ولا يخفى أنه مجاز عرفاً فيحتاج إلى قرينة وإلا انصرف إلى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده: وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر. فصرح بالوجوب بالاقتداء ولولا أنه واجب لما وجب بالاقتداء. وقد يقال: إن الأمر في الآية يفيد الافتراض لأنه قطعي فلا بد له من صارف منه إلى الوجوب، والحق كما قدمنا مراراً أن السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا تارة يصرحون في الشيء بأنه سنة ويصرحون فيه بعينه بأنه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الإثم بتركه وبين وقته فأفاد أن أوله عقب فجر يوم عرفة، فالمراد ببعد عقب في

من المسألتين فإن التشبه هنا وإن كان بالمسلمين فهو مكروه كما يفيده كلام المحقق في الفتح وغيره في النهر: والحاصل أنّ عباراتهم ناطقة بترجيح الكراهة وشذوذ غيره قوله: **(وقد يقال الخ)** يؤخذ جوابه مما قاله في الفتح: اختلف في أن تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة والأكثر على أنها واجبة، ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله تعالى عليه وسلم، وأما الاستدلال بقوله تعالى ﴿ويذكروا اسم الله في أيام معلومات﴾ [الحج: ٢٨] فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبيحة نسخاً لذكرهم عليها غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، بل قد قيل: إن الذكر كناية عن نفس الذبح اهـ. إلا أن يقال: مراده أن من استدل بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل قوله: **(والحق كما قدمناه مراراً الخ)** أي الحق في الجواب عن المصنف حيث سماه سنة لا في الجواب عن قوله فقد يقال فكان ينبغي تأخير القيل إلى ما بعد الجواب. هذا وفيما قاله نظر لأن الذي قدمه مراراً أنهما متساويان في أصل الإثم بتركهما لا أنهما في رتبة واحدة بل الإثم فيهما متفاوت، وظاهر كلامه أنهما متحدان فيما صدقا عليه كالإنسان والبشر وليس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وحرروه في كتبهم من ذكر الخلاف في الوتر هل هو سنة أو واجب وترجيحهم قول الإمام بوجوبه فلو كانا متساويين لما ساغ ذلك.

....

عبارته ولا خلاف فيه، وأفاد آخره بقوله «إلى ثمان» أي مع ثماني صلوات فلذا لم يقل ثمانية وهي من الغايات التي تدخل في المغيا. كذا في المصفي.

وهذا عند أبي حنيفة فالتكبير عنده عقب ثماني صلوات فينتهي بالتكبيرعقب العصر يوم النحر، وعندهما ينتهي بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهي ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمر وعلي ورجحاه لأنه الأكثر وهو الأحوط في العبادات. ورجح أبو حنيفة قول ابن مسعود لأن الجهر بالتكبير بدعة فكان الأخذ بالأقل أولى احتياطاً، وقد ذكروا في مسائل السجدات أن ما تردد بين بدعة وواجب فإنه يؤتى به احتياطاً، وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطاً كما في المحيط وغيره، وهو يقتضي ترجيح قولهما ولهذا ذكر الأسبيجابي وغيره أن الفتوى على قولهما. وفي الخلاصة: وعليه عمل الناس اليوم. وفي المجتبى: والعمل والفتوى في عامة الأمصار وكافة الأعصار على قولهما. وهذا بناء على أنه إذا اختلف أبو حنيفة وصاحباه فالأصح أن العبرة بقوة الدليل كما في آخر الحاوي القدسي وهو مبني على أن قولهما في كل مسألة مروي عنه أيضاً كما ذكره في الحاوي أيضاً، وإلا فكيف يفتى بغير قول صاحب المذهب! وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما إلا أن يريدوا بالواجب المذكور في باب السجدات الفرض. ويلتزم أن ماتردد بين بدعة وواجب اصطلاحي فإنه يترك كالسنة فيترجح قوله، وفي قوله «مرة» إشارة إلى رد ما نقل عن الشافعي أنه يكرر التكبير ثلاثاً. وقول «الله أكبر إلى آخره» بيان لألفاظه وهو: الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله، والله أكبر الله أكبر ولله الحمد. وقد ذكر الفقهاء أنه مأثور عن الخليل عليه السلام. وأصله أن جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف العجلة على إبراهيم فقال: الله أكبر الله أكبر. فلما رآه إبراهيم عليه السلام قال: لا إله إلا الله والله أكبر. فلما علم إسماعيل الفداء قال إسماعيل: الله أكبر ولله الحمد. كذا في غاية البيان. وكثير من الكتب ولم يثبت عند المحدثين كما في فتح القدير، وقد صرحوا بأن الذبيح إسماعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف؛ فطائفة قالوا به وطائفة قالوا بأنه إسحق والحنفية مائلون إلى الأول، ورجحه الإمام أبو الليث السمرقندي في البستان بأنه أشبه بالكتاب والسنة، فأما الكتاب فقوله تعالى ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصادفات: ١٠٧] ثم قال بعد قصة الذبح ﴿وبشرناه باسحق﴾ [الصافات: ١١٢] الآية. وأما الخبر فما روي عنه عليه السلام «أنا ابن الذبيحين» يعني أباه عبد الله وإسماعيل. واتفقت الأمة أنه كان من ولد إسماعيل. وقال أهل التوراة: مكتوب في التوراة أنه كان إسحق فإن صح ذلك فيها آمنا به اهـ. وأما محل أدائه فدبر الصلاة وفورها من غير أن يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو ضحك قهقهة أو أحدث متعمداً

قوله: (ولا خلاف فيه) كذا نقله في النهر عن السراج قال: وفيه نظر قوله: (إلا أن يريد بالواجب المذكور الخ) يبعده أنهم ذكروا فيمن شك في الوتر أنها الثانية أو الثالثة أنه يقنت فيهما

....

أو تكلم عامداً أو ساهياً أو خرج من المسجد أو جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لأن التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به إلا عقب الصلاة فيراعي لإتيانه حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها، ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه الحدث يكبر لأن حرمة الصلاة باقية والأصل أن كل ما يقطع البناء يقطع التكبير وما لا فلا. وإذا سبقه الحدث فإن شاء ذهب وتوضأ ورجع فكبر، وإن شاء كبر من غير تطهير لأنه لا يؤدي في تحريمة الصلاة فلا يشترط له الطهارة. قال الإمام السرخسي: والأصح عندي أنه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لأن التكبير لما لم يفتقر إلى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعاً لفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال جزماً. كذا في البدائع.

وشرط الإقامة احترازاً عن المسافر فلا تكبير عليه، ولو صلى المسافرون في المصر جماعة على الأصح كما في البدائع. وقيد بالمصر احترازاً عن أهل القرى، وقيد بالمكتوبة احترازاً عن الواجب كصلاة الوتر والعيدين وعن النافلة فلا تكبير عقبها. وفي المجتبى: والبلخيون يكبرون عقب صلاة العيد لأنها تؤدى بجماعة فأشبه الجمعة اهـ. وفي مبسوط أبي الليث: ولو كبر على أثر صلاة العيد لا بأس به لأن المسلمين توارثوا هكذا فوجب أن يتبع توارث المسلمين اهـ. وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر قال: سمعت أن مشايخنا كانوا يرون التكبير في الأسواق في الأيام العشر اهـ. وفي المجتبى: لا تمنع العامة عنه وبه نأخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كما في المحيط. وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وإن كانت مكتوبة. وقيد بالجماعة فلا تكبير على المنفرد، وقيد بكونها مستحبة احترازاً عن جماعة النساء والعراة، ولم يشترط الحرية لأنها ليست بشرط على الأصح حتى لو أم العبد قوماً وجب عليه وعليهم التكبير. وذكر الشارح أن الحاصل أن شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الأصح اهـ. وليس بصحيح إذ ليس الوقت والإذن العام من شروطه، وهذا كله عند أبي حنيفة أخذاً من قول علي «لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع» فإن المراد بالتشريق التكبير كما قدمناه لأن تشريق اللحم لا يختص بمكان دون مكان.

وعللوه بذلك كما مر في بابه مع أن القنوت غير فرض قوله: **(والأصح عندي أنه يكبر)** وكذا ذكر في الفتح أنه الأصح. قال في الشرنبلالية: ويخالفه ما قاله الزيلعي وإن سبقه الحدث قبل أن يكبر توضأ وكبر على الصحيح.

قوله: **(وذكر الشارح أن الحاصل الخ)** ومثله في شرح الجامع لقاضيخان قوله: **(وليس بصحيح الخ)** قال في النهر: بل هو صحيح إذ من شرائطه الوقت أعني أيام التشريق حتى لو فاتته صلاة في أيامه فقضاها في غير أيامه من القابل لا يكبر، وإذا لم يشترط السلطان أو نائبه فلا معنى لاشتراط الإذن العام وكأنهم استغنوا بذكر السلطان عنه على أنا قدمنا أن الإذن العام لم يذكر في

....

وأما عندهما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة لأنه تبع لها فيجب على المسافر والمرأة والقروي. قال في السراج الوهاج والجوهرة: والفتوى على قولهما في هذا أيضاً.

فالحاصل أن الفتوى على قولهما في آخر وقته وفيمن يجب عليه. وأطلق المصنف في التكبير عقب هذه الصلوات فشمل الأداء والقضاء وهي رباعية لا تكبير في ثلاثة منها: الأولى فاتته في غير أيام التشريق فقضاها فيها. ثانيها فاتته في هذه الأيام فقضاها في غير هذه الأيام. ثالثها فاتته في هذه الأيام فقضاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الأولين اتفاقاً. وفي الثالثة خلاف أبي يوسف والصحيح ظاهر الرواية. والتكبير إنما هو في الرابعة وهي ما إذا فاتته في هذه الأيام فقضاها فيها من هذه السنة فإنه يكبر لقيام وقته كالأضحية، ثم الذي يؤدي عقب الصلاة ثلاثة أشياء: سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية إلا أن السهو يؤدي في تحريمة الصلاة حتى صح الاقتداء بالساهي بعد سلامه والتكبير يؤدي في حرمتها لا في تحريمتها حتى لم يصح الاقتداء بالإمام بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدى في شيء منها، ولذا قال في الخلاصة: ويبدأ الإمام بسجود السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية إن كان محرماً. وفي فتاوى الولوالجي: لو بدأ بالتلبية سقط السجود والتكبير ولما لم يكن مؤدى في تحريمتها لو تركه الإمام فعلى القوم أن يأتوا به كسامع السجدة مع تاليها بخلاف ما إذا لم يسجد لإمام للسهو فإنهم لا يسجدون. قال يعقوب: صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت أن أكبر بهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله. وقد استنبط من هذه الواقعة أشياء منها هذه المسألة، ومنها أن تعظيم الأستاذ في إطاعته لا فيما يظنه طاعة لأن أبا يوسف تقدم بأمر أبي حنيفة، ومنها أنه ينبغي للأستاذ إذا تفرس في بعض أصحابه الخير أن يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه، ومنها أن التلميذ لا ينبغي أن ينسى حرمة أستاذه وإن قدمه أستاذه وعظمه، ألا ترى أن أبا يوسف شغله ذلك عن التكبير حتى سها قوله (**وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر**) أي باقتدائهما بمن يجب عليه يجب عليهما بطريق التبعية. والمرأة تخافت بالتكبير لأن صوتها عورة، وكذا يجب على المسبوق لأنه مقتد تحريمة لكن لا يكبر مع الإمام ويكبر بعدما قضى ما فاته، وفي الأصل: ولو تابعه لا تفسد صلاته وفي التلبية تفسد. كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

الظاهر، نعم بقي أن يقال من شرائطها الجماعة التي هي جمع والواحد هنا مع الإمام جماعة فكيف يصح أن يقال إن شروطه شروط الجمعة اهـ؟ والجواب أن المراد الاشتراك في اشتراط الجماعة فيهما لا من كل وجه وإلا انتقض ما أجاب به وإلا فإن الشرط في الجمعة وقت الظهر فالاشتراك في اشتراط الوقت فيهما مطلقاً فكذا الجماعة تدبر قوله: (**فقضاها فيها**) أي في العام القابل في هذه الأيام قوله: (**حتى لو سها**) أي حيث نسي ما لا ينسى عادة حين علمه خلفه وذلك أن العادة إنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكائن عقيب فجر عرفة، فأما بعد توالي ثلاثة أوقات فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به. كذا في الفتح.

باب صلاة الكسوف

يصلي ركعتين كالنفل إمام الجمعة بلا جهر وخطبة ثم يدعو حتى تنجلي الشمس

باب صلاة الكسوف

مناسبته للعيد هو أن كلاً منهما يؤدى بالجماعة نهاراً بغير أذان ولا إقامة. وأخرها عن العيد لأن صلاة العيد واجبة على الأصح. يقال كسفت الشمس تكسف كسوفاً وكسفها الله كسفاً يتعدى ولا يتعدى. قال جرير يرثي عمر بن عبد العزيز:

الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمرا

أي ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها لقلة ضوئها وبكائها عليك ولأجل ذلك لم يظهر لها نور، فعلى هذا انتصب قوله «نجوم» على المفعول به «والقمر» معطوف عليه، وتمامه في السراج الوهاج. ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر، ومنهم من جعل الكسوف للشمس والخسوف للقمر. والأصل في صلاة الكسوف حديث البخاري «إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتموها فصلوا»[(١)] وفي رواية «فادعوا» قوله: **(يصلي ركعتين كالنفل إمام الجمعة)** بيان لمقدارها ولصفة أدائها. أما مقدارها فذكر أنها ركعتان وهو بيان لأقلها، ولذا قال في المجتبى: إن شاؤوا صلوها ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين بتسلمية أو كل أربع. وأما صفة أدائها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة بركوع واحد وسجدتين ومن أنه لا أذان له ولا إقامة ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا إن لم يكونوا اجتمعوا، ومن أنها لا تصلى في الأوقات المكروهة، ومن»أنه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والأدعية والأذكار الذي هو من خصائص النوافل. واحترز بقوله «كالنفل» عن قول أبي يوسف فإنه قال: كهيئة صلاة العيد. وتقييده بإمام الجمعة بيان للمستحب. قال القاضي الأسبيجابي: ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء: الإمام والوقت والموضع. إما الإمام فالسلطان أو القاضي ومن له ولاية إقامة الجمعة والعيدين، وأما الوقت فهو الذي يباح فيه التطوع و الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد أو المسجد الجامع ولو صلوا في موضع آخر أجزأهم ولكن الأول أفضل، ولو صلوا وحداناً في منازلهم جاز ويكره أن يجمع في كل ناحية اهـ. وبه اندفع ما في السراج الوهاج أن في ذكر الإمام إشارة إلى

باب صلاة الكسوف

قوله: **(وبه اندفع ما في السراج الخ)** قال في النهر: معنى قوله «لا بد من شرائط الجمعة» أي

---

(١) رواه البخاري في كتاب الكسوف باب ١، ١٣، ١٥. مسلم في كتاب الكسوف حديث ٦، ١٠، ١٧، ٢١. أبو داود في كتاب الاستسقاء باب ٣،٤. النسائي في كتاب الكسوف باب ١، ٤، ٥. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١٥٢. أحمد في مسنده (٢/ ١١٨) (٤/ ١٢٢، ٢٤٥).

....

أنه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك إلا الخطبة اهـ. لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لأنه لا تجوز الصلاة في الأوقات المكروهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفتها من الوجوب والسنية. وقد ذكر في البدائع قولين وذكر محمد في الأصل ما يدل على عدم الوجوب فإنه قال: ولا تصلى نافلة في جماعة إلا قيام رمضان، وصلاة الكسوف استثناها من النافلة، والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة، لكن مطلق الأمر في قوله عليه الصلاة والسلام «فصلوا» يدل على الوجوب إلا لصارف. وما قد يتوهم من أنه ذكره مع قوله «وادعوا» فإن الدعاء ليس بواجب إجماعاً فكذا الصلاة غير صحيح لأن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم.

قوله: **(بلا جهر)** تصريح بما علم من قوله كالنفل لأن النفل النهاري لا يكون جهراً لدفع قولهما من الجهر لحديث ابن عباس: صلى بنا رسول الله ﷺ الكسوف فقام بنا قياماً طويلاً نحواً من سورة البقرة، ولوجهر لما احتيج إلى الحزر، وقد تركنا الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين روماً للاختصار. قال في المجتبى: وأما قدر القراءة فيها فروي أنه عليه السلام قام في الركعة الأولى بقدر سورة البقرة، وفي الثانية بقدر سورة آل عمران، فإن طول القراءة خفف الدعاء أو على العكس اهـ. قوله: **(وخطبة)** أي بلا خطبة لأنه عليه الصلاة والسلام أمر بها ولم يبين الخطبة، وما ورد من خطبته يوم مات إبراهيم وكسفت الشمس فإنما كان للرد على من قال إنها كسفت لموته لا لأنها مشروعة له، ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب قبله كالصلاة والدعاء قوله: **(ثم يدعو حتى تنجلي الشمس)** أي يدعو الإمام والناس معه حتى تنجلي الشمس للحديث المتقدم. أطلقه فأفاد أن الداعي مخير إن شاء دعا جالساً مستقبل القبلة وإن شاء دعا قائماً يستقبل الناس بوجهه. قال الحلواني: وهذا أحسن، ولو قام ودعا معتمداً على عصا أو قوس كان أيضاً حسناً. وأفاد بكلمة «ثم» أن السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لأنه هو السنة في الأدعية. وفي المحيط: ولا يصعد الإمام على المنبر للدعاء ولا يخرج قوله: **(وإلا صلوها فرادى)** أي إن لم يحضر إمام الجمعة صلى الناس فرادى تحرزاً عن الفتنة إذ هي تقام بجمع عظيم. وروي عن أبي حنيفة أن لكل إمام مسجد أن يصلي بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لأن أداء هذه

في تحصيل كمال السنة، نعم ظاهر ما قاله الأسبيجابي يفيد أنه لو صلاها عند الاستواء صحت فتدبره قوله: **(فدل على كونها نافلة)** ذكر في البدائع الجواب عنه وهو أن تسمية محمد إياها نافلة لا ينفي الوجوب لأن النافلة عبارة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموظفة اهـ. قلت: لي فيه نظر فإنه إذا كان المراد من النافلة الزائد على الفرائض يلزم عليه خروج العيد مع أنها لا تصلى بدون جماعة. وفي العناية: ذهب إلى وجوبها بعض أصحابنا واختاره صاحب الأسرار والعامة ذهبت إلى كونها سنة لأنها ليست من شعائر الإسلام فإنها توجد بعارض لكن صلاها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت سنة والأمر للندب.

وإلا صلوا فرادى كالخسوف والظلمة والريح والفزع.

باب الاستسقاء

الصلوات بالجماعة عرف بإقامة رسول الله ﷺ فإنما يقيمها الآن من هو قائم مقامه، فإن لم يقمها الإمام صلى الناس فرادى إن شاؤوا ركعتين وإن شاؤوا أربعاً والأربع أفضل، ثم إن شاؤوا طولوا القراءة وإن شاؤوا قصروا واشتغلوا بالدعاء حتى تنجلي الشمس. كذا في البدائع قوله: **(كالخسوف والظلمة والريح والفزع)** أي حيث يصلي الناس فرادى لأنه قد خسف القمر في عهده عليه السلام مراراً ولم ينقل أنه جمع الناس له، ولأن الجمع فيه متعسر كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والثلج والأمطار الدائمة وعموم الأمراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الأفزاع والأهوال، لأن ذلك كله من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليتركوا المعاصي ويرجعوا إلى الطاعة التي فيها فوزهم وخلاصهم، وأقرب أحوال العبد في الرجوع إلى ربه الصلاة. وذكر في البدائع أنهم يصلون في منازلهم. وفي المجتبى: وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة والله أعلم..

باب الاستسقاء

هو طلب السقيا من الله تعالى بالثناء عليه والفزع إليه والاستغفار، وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين أجهد قومه القحط والجدب ﴿فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾ [نوح: ١٠] وأما السنة فصح في الآثار الكثيرة أن النبي ﷺ استسقى مراراً وكذا الخلفاء بعده والأمة أجمعت عليه خلفا عن سلف من غير نكير قوله: **(له صلاة لا بجماعة)** عند أبي حنيفة بيان لكونها مشروعة في حق المنفرد وإن لجماعة ليست بمشروعة لها ولم يبين

قول المصنف: **(كالخسوف الخ)** قال العيني: أطلق الشيخ الحكم فيهما والتفصيل فيه أن صلاة الكسوف سنة أو واجبة وصلاة الخسوف حسنة وكذا البقية قوله: **(وعموم الأمراض)** قال في النهر: اعلم أن كلمتهم متفقة على أنهم يصلون فرادى ويدعون في عموم الأمراض وهو شامل للطاعون لأن الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء لا ينعكس، وإن الدعاء يرفعه كما يعقله الناس في الجبل مشروع وليس دعاء برفع الشهادة لأنه أثره لا عينه، وعلى هذا فما قاله ابن حجر من أن الاجتماع للدعاء برفعه بدعة يعني حسنة فإذا اجتمعوا صلى كل واحد ركعتين ينوي بهما رفعه وهذه المسألة من حوادث الفتوى ا هـ. والكلام في هذه المسألة بسطه المؤلف في «الأشباه والنظائر».

باب الاستسقاء

قوله: **(وإن الجماعة ليست بمشروعة)** قال في النهر: وأما عدم مشروعية الجماعة فيها فلقول

له صلاة لا بجماعة ودعاء واستغفار لا قلب رداء وحضور ذمي وإنما يخرجون ثلاثة أيام.

صفتها وقد اختلف فيها، والظاهر ما في الكتاب من أنها جائزة وليست بسنة. وقالا: يصلي الإمام ركعتين لما روي أن النبي ﷺ صلى فيه ركعتين كصلاة العيد. قلنا: فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية قوله: **(ودعاء واستغفار)** أي للاستسقاء دعاء واستغفار لما تلونا قوله: **(لا قلب رداء)** أي ليس فيه قلب رداء لأنه دعاء فيعتبر بسائر الأدعية، ولا فرق بين الإمام والقوم. وقالا: يقلب الإمام رداءه واختاره القدوري وهو أن يجعل الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن ليقلب الله تعالى الحال من الجدب إلى الخصب، ومن العسر إلى اليسر. وقيل: أن يجعل أعلاه أسفل. وفي المدور: يعتبر اليمين واليسار قوله: **(وإنما يخرجون ثلاثة أيام)** يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة أو مرقعة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤوسهم، ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ. وفي المجتبي: والأولى أن يخرج الإمام بالناس وإن امتنع وقال اخرجوا جاز، وإن خرجوا بغير إذنه جاز. ولا يخرج في الاستسقاء منبر بل يقوم الإمام والقوم قعود فإن أخرجو المنبر جاز لحديث عائشة رضي الله عنها أنه أخرج المنبر لاستسقائه ﷺ، وقيد بالخروج ثلاثة أيام لأنه لم ينقل أكثر منها قوله: **(ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء)** لنهي عمر رضي الله عنه ولأن المقصود هو الدعاء قال تعالى ﴿وما دعاء الكافرين إلا في ضلال﴾ [الرعد: ١٤] وفي فتاوى قاضيخان:

محمد كما في الكافي لا صلاة في الاستسقاء وإنما فيها دعاء بلغنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه خرج ودعا، وبلغنا عن عمر أنه صعد على المنبر ودعا واستسقى ولم يبلغنا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك صلاة إلا حديث واحد شاذ اهـ. وهذا يفيد أن الجماعة فيها مكروهة ويدل على ذلك ما مر عن الأصل قوله: **(وقالا لا يقلب الإمام رداءه)** قال في النهر: لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولأبي حنيفة أنه دعاء فيعتبر بسائر الأدعية، وما روي من فعله كان تفاؤلاً واعترض بأنه لم لا يتفاءل من ابتلي به تأسياً به عليه الصلاة والسلام؟ وأجيب بأنه علم بالوحي أن الحال ينقلب متى قلب الرداء وهذا مما لا يتأتى في غيره فلا فائدة بالتأسي ظاهراً. كذا في العناية وغيرها وفيه بحث إذا الأصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام كونها شرعاً عاماً حتى يثبت دليل الخصوص. وقوله في البدائع «يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي أنه قلبه» أبعد من البعيد ومن هنا جزم القدوري بقول محمد، وأما القوم فلا يقلبون أرديتهم بالتشديد أي في يقلبون كما في السراج عند كافة العلماء خلافاً لمالك قول المصنف: **(ولا يحضر أهل الذمة)** كان بنسخة المتن التي وقعت للمؤلف هكذا أو تابع الزيلعي وإلا فالذي في المتن مجرداً وعليه شرح في النهر لا قلب

باب الخوف

إذا اشتد الخوف من عدو أو سبع وقف الإمام طائفة بإزاء العدوّ وصلى ركعة وركعتين لو مقيماً ومضت هذه إلى العدو وجاءت تلك فصلى بهم ما بقى وسلم وذهبوا إليهم وجاءت الأولى وأتموا بلا قراءة وسلموا ثم الأخرى وأتموا بقراءة وصلى في

اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرجح، وذكر الولوالجي أن الفتوى على أنه يجوز أن يقال يستجاب دعاؤه ا هـ. وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه وإلا فهو أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم.

باب الخوف

أي صلاته. ووجه المناسبة أن شرعية كل منهما لعارض خوف. وقدم الاستسقاء لأن العارض هناك انقطاع المطر وهو سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر قوله: (**إن اشتد من عدو أو سبع وقف الإمام طائفة بإزاء العدوّ وصلى بطائفة ركعة وركعتين لو مقيماً ومضت هذه إلى العدو وجاءت تلك فصلى بهم ما بقي وسلم وذهبوا إليهم وجاءت الأولى وأتموا بلا قراءة وسلموا ثم الأخرى وأتموا بقراءة**) هكذا صلاها رسول الله ﷺ من حديث ابن عمر، وهناك كيفيات أخرى معلومة في الخلافيات. وذكر في المجتبي أن الكل جائز وإنما الخلاف في الأولى. وفي العناية: ليس الاشتداد شرطاً عند عامة مشايخنا. قال في التحفة: سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد. وقال فخر الإسلام في مبسوطة: المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف لأن

رداء وحضور ذمي وإنما يخرجون ثلاثة أيام قوله: (**اختلفوا في أنه هل يجوز**) قال في النهر: أي يجوز عقلاً وإن لم يقع ا هـ. وهو بعيد جداً ومما يبعده نسبة الجواز إلى القول لا إلى الاستجابة ولا معنى للاختلاف في جواز القول بها عقلاً، فالظاهر أن المراد الجواز شرعاً يدل عليه قوله في غرر الأذكار: ورأى مالك حضوره لأن دعاءه قد يستجاب في الشدة لقوله تعالى ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين﴾ [العنكبوت: ٦٥] الآية ا هـ. قلت: ولقوله تعالى ﴿قال رب انظرني إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين﴾ [الحجر: ٣٦] ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى.

باب الخوف

قوله: (**إلا أن يقال إنه معلوم مما قدمه الخ**) هذا بعيد جداً.

المغرب بالأولى ركعتين وبالثانية ركعة ومن قاتل بطلت صلاته وإن اشتد الخوف صلوا ركباناً فرادى بالإيماء إلى أي جهة قدروا ولم تجز بلا حضور عدو.

حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة، لأن السفر سبب المشقة فأقيم مقامها، فكذا حضرة العدو هنا سبب الخوف فأقيم مقامه حقيقة الخوف ا هـ. وفي فتح القدير: واعلم أن صلاة الخوف على الصفة المذكورة إنما تلزم إذا تنازع القوم في الصلاة، أما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي بإحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الأخرى إمام آخر تمامها ا هـ. وذكر الأسبيجابي أن من انصرف منهم إلى وجه العدو راكباً فإنه لا يجوز، سواء كان انصرافه من القبلة إلى العدو وعكسه وإنما تتم الطائفة الأولى بلا قراءة لأنهم لاحقون ولذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم، والثانية بقراءة لأنهم مسبوقون ولذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد صلاتهم، ويدخل تحته المقيم خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بلا قراءة إن كان من الطائفة الأولى، وبقراءة إن كان من الثانية. والمسبوق إن أدرك ركعة من الشفع الأول فهو من الطائفة الأولى وإلا فهو من الثانية. وأطلق في الصلاة فشمل كل صلاة تؤدي بجماعة كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيد، وفي المجتبى: ويسجد للسهو في صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد اللاحق في آخر صلاته.

قوله: **(وصلى في المغرب بالأولى ركعتين وبالثانية ركعة)** لأن الركعتين شطر في المغرب ولهذا شرع القعود عقبيهما ولأن الواحد لا يتجزى فكانت الطائفة الأولى أولى بها للسبق، فإذا ترجحت عند التعارض لزم اعتباره، ومسائل خطأ الإمام وتفاريعهم تركناها عمداً للاستغناء عنها قوله: **(ومن قاتل بطلت صلاته؛)** لأنه عمل كثير مفسد للصلاة وهو مراده بالمقاتلة وإلا فلو قاتل بعمل قليل كالرمية لا تفسد كما علم في مفسدات الصلاة. واستدل في المجتبى بحديث المغيرة أن النبي ﷺ شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فصلاهن من بعد ما مضى من الليل، ولو جاز مع القتال لما أخرهن عن وقتهن ا هـ. وأشار المصنف إلى أن السابح في البحر إذا لم يمكنه أن يرسل أعضاءه ساعة فإنه لا يصلي فإن صلى لا تصح، وإن أمكنه ذلك فإنه يصلي بالإيماء. كذا في المجتبى قوله: **(فإذا اشتد الخوف صلوا ركباناً فرادى بالإيماء إلى أي جهة قدروا)** لقوله تعالى ﴿فإن خفتم فرجالا أو ركباناً﴾ [البقرة: ٢٣٩] والتوجه إلى القبلة للضرورة. أراد بالاشتداد أن لا يتهيأ لهم النزول عن الدابة كما في غاية البيان. قيد بقوله «فرادى» لأنه لا يجوز بجماعة لعدم الاتحاد في المكان إلا إذا كان راكباً مع الإمام على دابة واحدة فإنه يجوز اقتداء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقاً. ويرد على المصنف ما إذا صلى راكباً في المصر فإنه لا يجوز إلا أن يقال: إنه معلوم مما قدمه من أن التطوع لا يجوز في المصر راكباً فكذا الفرض للضرورة. وقيد بالركوب لأنه لا يجوز ماشياً فيغير المصر لأن المشي

....

عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السابح كما قدمناه. وفي المحيط: والراكب إن كان طالباً لا يجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وإن كان مطلوباً فلا بأس أن يصلي وهو سائر لأن السير فعل الدابة حقيقة وإنما أضيفت إليه معنى بتسييره، فإذا جاء العذر انقطعت الإضافة إليه بخلاف ما لو صلى وهو يمشي حيث لا يجوز لأن المشي فعله حقيقة وهو منافٍ للصلاة ا هـ. قوله: **(ولم تجز بلا حضور عدو)** لعدم الضرورة حتى لو أراد سواداً فظنوا أنه عدو فصلوا صلاة الخوف ثم بان أنه ليس بعدو وأعادوها لما قلنا إلا إذا بان لهم قبل أن يتجاوزوا الصفوف فإن لهم أن يبنوا استحساناً، وهذا كله في حق القوم، وأما الإمام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم.

كتاب الجنائز

ولى المحتضر القبلة على يمينه ولقن الشهادة فإن مات شد لحياه وغمض عيناه

كتاب الجنائز

جمع جنازة وهي بالكسر السرير، وبالفتح الميت. وقيل: هما لغتان كذا في المغرب. ومناسبته لما قبله أن الخوف والقتال يفضي إلى الموت، أو لما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال الموت، وأخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالاً ومكاناً. وصفتها أنها فرض كفاية بالإجماع حتى لا يسع للكل تركها كالجهاد. وسبب وجوبها الميت المسلم لأنها شرعت قضاء لحقه ولهذا تضاف إليه فيقال صلاة الجنازة ـ بالفتح ـ بمعنى الميت. وركنها التكبيرات والقيام لأن كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة. وشرطها على الخصوص اثنان: كونه مسلماً وكونه مغسولاً. كذا في المحيط. ويزاد على الشرطين كونه أمام المصلي كما صرحوا به. وسننها التحميد والثناء والدعاء، وما ذكروه منها من كونه مكفناً بثلاثة أثواب أو بثيابه في الشهيد فهو تساهل كما في فتح القدير إذ ليس الكفن من سنن الصلاة قوله: **(وولي المحتضر القبلة على يمينه)** أي وجه وجه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت، وعلامته أن يسترخي قدماه فلا ينتصبان وينعوج أنفه وينخسف صدغاه وتمتد جلدة الخصية لأن الخصية تتعلق بالموت وتتدلى جلدتها. ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار وإنما يوجه إلى القبلة على يمينه لأنه السنة المنقولة، واختار مشايخنا بما وراء النهرْ الاستلقاء على ظهره وقدماه إلى القبلة لأنه أيسر لخروج الروح. وتعقبه في فتح القدير وغيره بأنه لم يذكر فيه وجه ولم يعرف إلا نقلاً والله أعلم بالأيسر منهما ولكنه أيسر لتغميضه وشد لحيته وأمنع من تقوس أعضائه، ثم إذا ألقي على القفا يرفع رأسه قليلاً ليصير وجهه إلى القبلة دون السماء ا هـ. وفي المبتغى بالمعجمة: والأصح أنه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والأماكن ا هـ. وهذا كله إذا لم يشق عليه، فإذا شق عليه ترك على حاله

كتاب الجنائز

قوله: **(لأن الخصية تتعلق بالموت)** الباء سببيه أي بسبب الموت قوله: **(ولا يمتنع)** أي لزوماً لما

. . . .

كذا في المجتبى. وذكر في المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها في حالة الصلاة وهو أن يستلقي على قفاه، والثاني إذا قرب من الموت يضجع على الأيمن واختير الاستلقاء، والثالث في حالة الصلاة على الميت يضجع على قفاه معترضا للقبلة. والرابع في اللحد يضجع على شقه الأيمن ووجهه إلى القبلة هكذا توارثت السنة ا هـ. وفي معراج الدراية: والمرجوم لا يوجه ا هـ. قوله: **(ولقن الشهادة)** بأن يقال عنده لا إله إلا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها للحديث الصحيح «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»[١] وهو تحريض على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب، وحينئذ فلا حاجة إلى الاستدلال بالحديث الآخر «لقنوا موتاكم قول لا إله إلا الله»[٢] فإن حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه. وقولهم إنه مجاز تسمية للشيء باسم ما يؤول إليه قول لا دليل عليه لأن الأصل الحقيقة، وقد أطال المحقق في فتح القدير في رده. وفي المجتبى: وإذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك، ولما أكثر على ابن المبارك عن الوفاة قال: إذا قلت ذلك مرة فأنا على ذلك ما لم أتكلم لأن الغرض من التلقين أن يكون لا إله إلا الله آخر قوله ا هـ. وفي القنية: اشتد مرضه ودنا موته فالواجب على إخوانه وأصدقائه أن يلقنوه الشهادة ا هـ. وينبغي أن يكون مستحباً كما قدمناه لأن الأمر في الحديث لم يكن على حقيقته بل استعمل في مجازه فلم يكن قطعي الدلالة فلم يفد الوجوب. قالوا: إذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره. ويعامل معاملة موتى المسلمين حملاً على أنه في حال زوال عقله، ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف، وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت، وقد اعتاد الناس قراءة «يس» عند المحتضر وسيأتي.

قوله: **(فإن مات شد لحياه وغمض عيناه)** بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقدم في الوضوء أن اللحي بفتح اللام منبت اللحية من الإنسان أو العظم الذي عليه الأسنان. وعن أم سلمة أن النبي ﷺ دخل على أبي سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال: إن الروح إذا قبض تبعه البصر ثم قال: اللهم اغفر لأبي سلمة وارفع

سيأتي قوله: **(ثم قال إن الروح إذا قبض تبعه البصر)** قال السيوطي في حاشيته على صحيح مسلم قال النووي: معناه إذا خرج الروح من الجسد تبعه البصر ناظراً أين تذهب. قلت: وفي فهم هذا دقة فإنه قد يقال إن البصر إنما يبصر ما دام الروح في البدن فإذا فارقه تعطل الإبطار كما يتعطل

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ١. أبو داود في كتاب الجنائز باب ١٦.

(٢) رواه مسلم في كتاب الجنائز حديث ١، ٢. أبو داود في كتاب الجنائز باب ١٦. الترمذي في كتاب الجنائز باب ٧. النسائي في كتاب الجنائز باب ٤. ابن ماجه في كتاب الجنائز باب ٣. أحمد في مسنده (٣/ ٣).

ووضع على سرير مجمر وترا وستر عورته وجرد ووضئ بلا مضمضة واستنشاق وصب

درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له في قبره ونور له فيه. قال في المجتبى: وينبغي أن يحفظه كل مسلم فيدعو به عند الحاجة. وفي النتف: يصنع بالمحتضر عشرة أشياء: يوجه إلى القبلة على قفاه أو يمينه، ويمد أعضاؤه، ويغمض عيناه، ويقرأ عند سورة «يس»، ويحضر عنده من الطبيب، ويلقن لا إله إلا الله، ويخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب، ويوضع على بطنه سيف لئلا ينتفخ، ويقرأ عنده القرآن إلى أن يرفع ا هـ. أي إلى أن يرفع روحه. وفي التبيين: ويقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ، اللهم يسر عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده بلقائك واجعل ما خرج إليه خيراً مما خرج عنه. وفي المحيط: وليسرع في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام «عجلوا بموتاكم فإن يك خيراً قدمتموه إليه، وإن يك شراً فبعداً لأهل النار»[1] قوله: **(ووضع على سرير مجمر وتراً)** لئلا يعتريه نداوة الأرض ولينصب عنه الماء عند غسله، وفي التجمير تعظيمه وإزالة الرائحة الكريهة والوتر أحب إلى الله من غيره. وكيفيته أن يدار بالمجمرة حول السرير مرة أو ثلاثاً أو خمساً ولا يزاد عليها. كذا في التبيين. وفي النهاية والكافي وفتح القدير: أو سبعاً ولا يزاد عليه. وفي الظهيرية: وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طولاً كما في حالة المرض إذا أراد الصلاة بإيماء، ومنهم من اختار الوضع عرضاً كما يوضع في القبر والأصح أنه يوضع كما تيسر ا هـ. وظاهر كلامه أن السرير يجمر قبل وضعه عليه وأنه يوضع عليه كما مات ولا يؤخر إلى وقت الغسل. وفي الغاية: يفعل

الإحساس، والذي ظهر لي فيه بعد النظر ثلاثين سنة أن يجاب بأحد أمرين: أحدهما أن ذلك بعد خروج الروح من أكثر البدن وهي بعد باقية في الرأس والعينين فإذا خرج من الفم أكثرها ولم تنته كلها نظر البصر إلى القدر الذي خرج وقد ورد أن الروح على قدر أعضائه فإذا خرج بقيتها من الرأس والعين سكن النظر، فيكون قوله «إذا قبض الروح» معناه إذا شرع في قبضه ولم ينته قبضه الثاني أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء أن الروح لها اتصال بالبدن وإن كانت خارجة فترى وتسمع وترد السلام ويكون هذا الحديث من أقوى الأدلة على ذلك والله تعالى أعلم بمراد نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم. وفي الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا في شرح الباقاني. قلت: والجواب الثاني يرجع إلى ما ذكره النووي تدبر قوله: **(إلى أن يرفع)** أقول: الذي رأيته في النتف إلى أن يرفع إلى الغسل، وهكذا نقله عنها القهستاني لكن عبارة الزيلعي تكره القراءة عنده حتى يغسل ا هـ. وكذا قال في شرح المنية

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ٥٢. مسلم في كتاب الجنائز حديث ٥٠. أبو داود في كتاب الجنائز باب ٤٦. الترمذي في كتاب الجنائز باب ٣٠. ابن ماجه في كتاب الجنائز باب ١٥. الموطأ في كتاب الجنائز حديث ٥٨. أحمد في مسنده (٢/ ٢٤٠).

....

هذا عند إرادة غسله إخفاء للرائحة الكريهة. وقال القدوري: إذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والأول أشبه لما ذكرنا. وفي التبيين: وتكره قراءة القرآن عنده إلى أن يغسل. وفي المغرب: جمر ثوبه وأجمره بخره.

قوله: **(وستر عورته)** إقامة لواجب الستر ولأن النظر إليها حرام كما في عورة الحي. وأطلق العورة فشملت الخفيفة والغليظة وصححه في التبيين وغاية البيان، وصحح في الهداية والمجتبى أنها العورة الغليظة تيسيراً ولبطلان الشهوة، وجعله في الكافي والظهيرية ظاهر الرواية. وفي المحيط: ويغسل عورته تحت الخرقة بعد أن يلف على يده خرقة لتصير الخرقة حائلة بين يده وبين العورة لأن اللمس حرام كالنظر قوله: **(وجرد)** أي من ثيابه ليمكنهم التنظيف وتغسيله عليه الصلاة والسلام في قميصه خصوصية له. قالوا: يجرد كما مات لأن الثياب تحمى فيسرع إليه التغيير قوله: **(ووضئ بلا مضمضة ولا استنشاق)** لأن الوضوء سنة الاغتسال غير أن إخراج الماء متعذر فيتركان. وفي الظهيرية: ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة في أصبعه يمسح بها أسنانه ولهاته ولثته ويدخل في منخريه أيضاً ا هـ. وفي المجتبى: وعليه العمل اليوم. وظاهر كلام المصنف أن الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء

لابن أميرحاج قالوا: وتكره القراءة عليه بعد موته حتى يغسل ا هـ. قول المصنف: **(بلا مضمضة واستنشاق)** هذا لو كان طاهراً، أما لو كان جنباً أو حائضاً أو نفساء فعلاً تتميماً للطاهرة كما في الإمداد عن شرح المقدسي. وفي حاشية الرملي إطلاق المتون والشروح يشمل من مات جنباً، وكذلك إطلاق الفتاوى والعلة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن الإطلاق يدخله ا هـ. وفي حاشية مسكين أنهما لا يفعلان وعزاه إلى الزيلعي قلت: ولم أجد ذلك فيه. ونقل بعده عن الشلبي قال: فما ذكره الخلخالي أي في شرح القدوري من أن الجنب يمضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب. ثم قال في الحاشية: ما ذكره الخلخالي يتجه على مذهب الإمام في غسل الشهيد الجنب وما ذكره غيره يتجه على قولهما بعد غسله ا هـ. وفيه أن التعليل بالحرج يقتضي عدمه عندهم تأمل قوله: **(غير أن إخراج الماء متعذر)** قال في البدائع: إلا أن الميت لا يمضمض ولا يستنشق لأن إدارة الماء في فم الميت غير ممكن ثم يتعذر إخراجه من الفم إلا بالكب وأنه مثله مع أنه لا يؤمن أن يسيل منه شيء لو فعل ذلك به، وكذا الماء لا يدخل الخياشيم إلا بالجذب بالنفس وذا غير متصوّر من الميت ولو كلف الغاسل بذلك لوقع في الحرج ا هـ قوله: **(لأنه لم يكن بحيث يصلي)** قال الحلواني: ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة، فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصلي فتح. قال في النهر: وهذا يقتضي أن من بلغ مجنوناً لا يوضأ أيضاً ولم أره لهم، وأنه لا يوضيء إلا من بلغ سبعاً لأنه الذي يؤمر بالصلاة حينئذ ا هـ. قال الشيخ إسماعيل: وفي كل منهما بحث؛ أما الأول فالفرق ظاهر لأنه اجتمع فيه المقتضى والمانع بخلاف الصبي، وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضي خلافه فليتأمل ا هـ. وفي شرح المنية بعد

عليه ماء مغلي بسدر أو حرض وإلا فالقراح وغسل رأسه ولحيته بالخطمى وأضجع على

وهو ظاهر الرواية كالجنب، وفي رواية لا فيهما لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فخالف الجنب فيهما كذا في المحيط. ولم يذكر الاستنجاء للاختلاف فيه فعندهما يستنجي، وعند أبي يوسف لا. وأطلقه فشمل البالغ والصبي إلا أن الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصلي قوله: **(وصب عليه ماء مغلي بسدر أو حرض)** مبالغة في التنظيف لأن تسخين الماء كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوباً شرعاً. وما يظن مانعاً وهو كون سخونته توجب انحلال ما في الباطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لا مانع لأن المقصود يتم إذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والأمان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين له، فعندنا الماء الحار أفضل على كل حال. والحرض أشنان غير مطحون والمغلي من الإغلاء لا من الغلي والغليان لأنه لازم. كذا في المعراج قوله: **(وإلا فالقراح)** أي إن لم يتيسر ما ذكره فيصب عليه الماء الخالص لأن المقصود هو الطهارة ويحصل به قوله: **(وغسل رأسه ولحيته بالخطمي)** لأنه أبلغ في استخلاص الوسخ وإن لم يكن فبالصابون ونحوه لأنه يعمل عمله. هذا إذا كان في رأسه شعر اعتباراً بحالة الحياة. والخطمي بكسر الخاء نبت يغسل به الرأس كما في الصحاح. ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق قوله: **(واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء إلى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك)** لأن السنة هي البداءة من الميامن والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت، والتخت بالخاء المعجمة لا بالحاء المهملة لأن بالحاء المهملة يوهم أن غسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت، أما بالخاء المعجمة يفهم الجنب المتصل. ، كذا في معراج الدراية، وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين.

قوله: **(ثم اجلس مسنداً إليه ومسح بطنه رفيقاً وما خرج منه غسله)** تنظيفاً له. ثم اعلم أن المصنف ذكر غسله مرتين: الأولى بقوله «وأضجع على يساره فيغسل» الثانية بقوله «ثم على يمينه كذلك»، ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة. قال في المحيط بعد إقعاده: ثم

سوقه كلام الحلواني: وهذا التوجيه ليس بقوي إذ يقال: إن هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت لا تعلق لكون الميت بحيث يصلي أولاً كما في المجنون ا هـ. وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ.

قوله: **(هذا إذا كان في رأسه شعر)** قال في النهر: ولم يقل «ولحيته» لأن الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان أمرو أو أجرد لا يفعل. قوله: **(تنظيفاً له)** قال الرملي: أي لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتي ولما تقدم أن شرط الصلاة عليه كونه مسلماً وكونه مغسولاً وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل ا هـ. أقول: بل فيه توقف لأنهم عللوا شرطية غسله بكونه إماماً من وجه وهذا يقتضي اشتراط طهارته. ولأنه صرح في النهر بأنها لا تصح على من لم يغسل ولا على من عليه

يساره فيغسل حتى يصل الماء إلى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك ثم أجلس مسنداً إليه ومسح بطنه رفيقاً وما خرج منه غسله ولم يعد غسله ونشف في ثوب وجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده ولا يسرح شعره ولحيته ولا

يضجعه على شقه الأيسر ويغسله لأن التثليث مسنون في غسل الحي فكذا في غسل الميت، وما قيل من أنه ذكرها بقوله «وصب عليه ماء مغلي» فغير صحيح لأنها ليست غسلة من الثلاث بدليل قوله بعد «وغسل رأسه ولحيته بالخطمي» فإن السنة أن يبدأ بغسلهما قبل الغسلة الأولى وإنما هو كلام إجمالي لبيان كيفية الماء، والحاصل أن السنة أنه إذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الأيسر ويغسله وهذه مرة، ثم على الأيمن كذلك وهذه ثانية، ثم يقعده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يضجعه على الأيسر فيصب الماء عليه وهذه ثالثة، لكن ذكر خواهر زاده أن المرة الأولى بالماء القراح، والثانية بالماء المغلي فيه سدر أو حرض، والثالثة بالماء الذي فيه الكافور. ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم. وفي فتح القدير: والأولى أن يغسل الأوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات. وفي المجتبى: يصب الماء عليه عند كل إضجاع ثلاث مرات وإن زاد على الثلاث جاز قوله: **(ولم يعد غسله)** لأن الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة، وكذا لا تجب إعادة وضوئه لأن الخارج منه من قبل أو دبر أو غيرهما ليس بحدث لأن الموت حدث كالخارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج. وضبط في معراج الدراية الغُسل هنا بالضم. وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح. وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة أنه بفتح الغين كغسل الثوب قال: والضابط أنك إذا أضفت إلى المغسول فتحت، وإذا أضفت إلى غير المغسول ضممت قوله: **(ونشف في ثوب)** كيلا يبتل أكفانه. وفي الولواجية: المنديل الذي يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به الحي ا هـ. يعني أنه طاهر قوله: **(وجعل الحنوط على رأسه ولحيته)** لأن التطيب سنة. وذكر الرازي أن هذا الجعل مستحب. والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس اعتباراً بالحياة، وقد ورد النهي عن المزعفر للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا قوله: **(والكافور على مساجده)** زيادة في تكرمتها وصيانة للميت عن سرعة الفساد وهي موضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب. واختلف فيها فذكر السرخسي أنها الجبهة والأنف

نجاسة، وسيأتي عن القنية في شرح قوله «وشرطها إسلام الميت وطهارته» أن طهارة الثوب والمكان والبدن شرط في حق الإمام والميت جميعاً قوله: **(فغير صحيح)** عبر في المعراج بقوله «فبعيد». قال في النهر: وهذا أولى من قول البحر لأن الواو لا تفيد ترتيباً، غاية الأمر أنه لم يذكر كيفية الغسلات مرتبة كما أنه لم يفصل في ميائها بين القراح وغيره.

....

واليدان والركبتان والقدمان. وذكره القدوري في شرح الكرخي أنها الجبهة واليدان والركبتان ولم يذكر الأنف والقدمين. كذا في غاية البيان. ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لأنه لم يرد في الروايات الظاهرة. وعن أبي حنيفة أنه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه. وقال بعضهم: في صماخيه. وقال بعضهم: في دبره أيضاً. قال في الظهيرية: واستقبحه عامة المشايخ.

قوله: **(ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره)** لأنها للزينة وقد استغنى عنها، والظاهر أن هذا الصنيع لا يجوز. قال في القنية: أما التزين بعد موتها والامتشاط وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والأصح أنه يجوز للزوج أن يراها. وفي المجتبى: ولا بأس بتقبيل الميت. وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماماً بمنع تسريحها، وليس هو من قبيل التكرار كما توهمه الشارح. وفي الظهيرية: ولو تكسر ظفر الميت فلا بأس بأن يؤخذ، روي ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف ا هـ. ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده. أما الأول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل بلدة على تركها قوتلوا، ولو صلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة. وكذا إذا ذكروا قبل أن يهال عليه التراب ينزع اللبن ويخرج ويغسل ويصلي عليه، وإن أهالوه لم ينبش ولم تعد الصلاة عليه، ولو بقي منه عضو فذكروه بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو ويعاد، فإن بقي أصبع ونحوه بعد التكفين لا يغسل. وقال محمد: يغسل على كل حال كذا في المجتبى. وفي القنية: وجد رأس آدمي لا يغسل لاو يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملاً، ولو مات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لأن غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة ا هـ. وفي الظهيرية: والأفضل أن يغسل الميت مجاناً فإن ابتغى الغاسل الأجر فهو على وجهين: إن كان هناك غيره يجوز أخذ الأجر وإلا فلا. واختلفوا في استئجاء الخياط لخياطة الكفن وأجرة الحاملين والحفار والدفان من رأس المال ا هـ. وفي الخانية: إذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف أنه لا ينوب عن الغسل لأنا أمرنا بالغسل وجريان الماء وإصابة المطر ليس بغسل. والغريق يغسل ثلاثاً عند أبي يوسف. وعن محمد: إذا نوى الغسل عند الإخراج من الماء يغسل مرتين وإن لم ينو يغسل ثلاثاً، وفي رواية يغسل مرة واحدة ا هـ. وفي فتح القدير: الظاهر اشتراط النية فيه لإسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه ا هـ. وفي فتاوى قاضيخان: ميت غسله أهله بغير نية أجزأهم ذلك ا هـ. واختاره في الغاية

قوله: **(وفي رواية يغسل مرة واحدة)** قال الرملي قال في الفتح: كأن هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب قوله: **(وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله الخ)** كان نكتة ذكره بعد كلام الفتح

....

والأسبيجابي لأن غسل الحي لا يشترط له النية فكذا غسل الميت. وأما الثاني فالموتى ضربان: من يغسل ومن لا يغسل. والأول ضربان: من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل لا للصلاة. فالأول من مات بعد الولادة وله حكم الإسلام، والثاني الجنين الميت على ما سيأتي، وكذا الكافر غير الحربي إذا مات وله ولي مسلم كما سيأتي. والثاني ضربان: من لا يغسل إهانة وعقوبة كقتلى أهل البغي والحرب وقطاع الطريق، وضرب لا يغسل إكراماً وفضيلة كالشهداء. ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار يغسلون إن كان المسلمون أكثر وإلا فلا. ومن لا يدري أمسلم أم كافر إن كان عليه سيما المسلمين أو في بقاع ديار الإسلام يغسل وإلا فلا. ولو وجد الأكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه وإلا فلا.

وأما الغاسل فمن شرطه أن يحل له النظر إلى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمجبوب والخصي، فأما الخنثى المشكل المراهق إذا مات ففيه اختلاف والظاهر أنه ييمم وإذا ماتت المرأة في السفر بين الرجال ييممها ذو رحم محرم منها، وإن لم يكن لف الأجنبي على يديه خرقة ثم ييممها، وإن كانت أمة ييممها الأجنبي بغير ثوب، وكذا إذا مات رجل بين النساء تيممه ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أمته بغير ثوب وغيرهن بثوب،

الإشارة إلى أن قول قاضيخان أجزأهم وإطلاق عدم الاشتراط المنقول عن الغاية والأسبيجابي ربما يخالف ما ذكره تأمل. ثم رأيت الحلبي في شرح المنية بحث مع الفتح بما حاصله أن ما مر عن محمد وعن أبي يوسف يفيد أن الفرض فعل الغسل له منا حتى لو غسله لتعليم الغير كفى، وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لإسقاط الوجوب بحيث يستحق العقاب بتركها، وقد تقرر في الأصول ما وجب لغيره من الأفعال الحسية يشترط وجوده لا إيجاده كالسعي والطهارة، نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها ا هـ. ونقل كلامه الباقاني وأقره عليه وأيده بما في المحيط: لو وجد الميت في الماء لا بد من غسله لأن الخطاب يتوجه إلى بني آدم ولم يوجد منهم فعل ا هـ. فالحاصل أنه لا بد في إسقاط الواجب من الفعل، وأما النية فشرط لتحصيل الثواب ولذا صح تغسيل الذمية زوجها كما سيأتي مع أن النية من شروطها الإسلام، فظهر أن ما استظهره في الفتح غير ظاهر بل الظاهر ما جزم به في الخانية واختاره في الغاية والأسبيجابي. ثم الظاهر أيضاً أن الشرط حصول الفعل، سواء كان من المكلف أو لا، بدليل قصة حنظلة غسيل الملائكة رضي الله تعالى عنه. وعلى هذا فالظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضاً كما يسقط عن المكلفين رد السلام بفعله إذا سلم عليهم رجل وفيهم صبي فرد السلام، وكما تصح ذبيحته مع أن شرط حلها التسمية فهو أهل لفعل الواجب في الجملة، وكذا ينبغي أن يسقط الوجوب بحمله الميت ودفنه. وقال في الأشباه والنظائر في أحكام الصبيان: وأما فرض الكفاية فهل يسقط بفعله فقالوا يسقط. كذا في بعض نسخ الأشباه، وفي بعضها فقالوا لا ويؤيد النسخة الأولى ما قدمناه.

....

والصبي الذي لا يشتهى والصبية كذلك غسلهما الرجال والنساء، ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل بها أو لا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو مصاهرة لم تغسله، ولم يغسل المولى أم ولده وكذا مدبرته ومكاتبته، وكذا على العكس في المشهور عن أبي حنيفة. الكل في المجتبى. وفي الواقعات: رجل له امرأتان قال إحداكما طالق ثلاثاً بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما أن تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطلقة، ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة. ولو مات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لأنه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي ظاهر منها لأن الحل قائم، فإن أسلمت قبل أن يغسل غسلته اعتباراً بحالة الحياة. وكذا لو مات عن امرأته وأختها منه في عدته لم تغسله فإن انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا ا هـ. وفي الولوالجية: إذا ارتدت المنكوحة بعد موته أو قبلت ابنه لا تغسله، وكذا إذا وطئت بالشبهة لأن هذه الأشياء تنافي النكاح وتحرم المس. وفيها: إذا كان مع النساء رجل من أهل الذمة أو مع الرحال امرأة ذمية يعلمان الغسل لأن السنة تتأدى بغسله ولكن لا يهتدى إلى السنة فيعلم. وفي المحيط: لو مات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لانقضاء عدتها. وفي المجتبى: وأما ما يستحب للغاسل فالأولى أن يكون أقرب الناس إلى الميت، فإن لم يعلم الغسل فأهل الأمانة والورع للحديث، فإن كان الغاسل جنباً أو حائضاً أو كافراً جاز، واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه أقبح، وليس على من غسل ميتاً غسل ولا وضوء ا هـ. وأما حكمه قبله ففيه اختلاف؛ فقيل: إنه محدث وهو سبب وجوبه لنجاسة حلت به، وإنما وجب غسل جميع الجسد لعدم الحرج. وقيل: ينجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلاً بأنه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه، ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعاً كرامة له وشرفاً ا هـ. وصححه في الكافي ونسبه في البدائع إلى عامة المشايخ. قال في فتح القدير:

قوله: **(والصبي الذي لا يشتهى والصبية كذلك)** قال في الفتح: قدره في الأصل بأن يكون قبل أن يتكلم قوله: **(ولو مات عن امرأته وهي مجوسية الخ)** أي لو مات من كان مجوسياً فأسلم لم تغسله إلا إذا أسلمت بعد موته قبل أن يغسل قوله: **(وكذا لو مات عن امرأته الخ)** صورتها: وطيء أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته إلى أن تنقضي عدة الموطوأة فمات فانتقضت قبل أن يغسل غسلته. وفي هذه المسألة والتي قبلها خلاف زفر. قال في الفتح: فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت قوله: **(وصححه في الكافي الخ)** أقول: تقدم في بحث الماء المستعمل وفي تطهير النجاسات أن محمداً رحمه الله ذكر في الأصل أن غسالة الميت نجسة وأطلق، والأصح أنه إذا لم يكن على بدنه نجاسة فالماء مستعمل لا نجس، وأن محمداً إنما أطلق لأن غسالته لا تخلو عن النجاسة

يقص ظفره وشعر وكفنه سنة إزار وقميص ولفافة وكفاية إزار ولفافه وضرورة ما يوجد

وقد روي في حديث أبي هريرة «سبحان الله إن الميت لا ينجس حياً ولا ميتاً»[(١)] فإن صحت وجب ترجيح أنها للحدث ا هـ. واتفقوا أن حكمه بعده إن كان مسلماً الطهارة ولذا يصلى عليه، فما يتوهم من أن الحنفية إنما منعوا من الصلاة عليه في المسجد لأجل نجساته خطأ، واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وأنه لا تصح صلاة حامله بعده.

قوله: **(وكفنه سنة إزار وقميص ولفافة)** لحديث البخاري: كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب بيض سَحولية. وسَحول بفتح السين قرية باليمن. والإزرار واللفافة من القرن إلى القدم. والقرن هنا بمعنى الشعر، واللفافة هي الرداء طولاً. وفي بعض نسخ المختار أن الإزار من المنكب إلى القدم هذا ما ذكروه وبحث فيه في فتح القدير بأنه ينبغي أن يكون إزار الميت كإزار الحي من السرة إلى الركبة لأنه عليه السلام أعطى اللاتي غسلن ابنته حقوة وهي في الأصل معقد الإزار ثم سمي به الإزار للمجاورة. والقميص من المنكب إلى القدم بلا دخاريص لأنها تفعل في قميص الحي ليتسع أسفله للمشي، وبلا جيب ولا كمين ولا يكف أطرافه، ولو كفن في قميص قطع جيبه ولبته كذا في التبيين. والمراد بالجيب الشق

غالباً ا هـ. فهذا يقتضي تصحيح أن نجاسة الميت للحدث وما ذكره هنا من الفرعين يخالفه، والظاهر أنه لا خلاف فيهما لأن صاحب المحيط جعلهما دليلاً والدليل لا بد من كونه مسلماً عند الخصم فمفاده تصحيح إطلاق كلام محمد، ويؤيده أيضاً قول المؤلف الآتي «واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل». فالحاصل أن في المسألة اختلاف التصحيح. وقد يقال: ما اشتشهد به في المحيط من المسألتين ليس على إطلاقه يخصص بما خصص به كلام الأصل أي ينجس الماء ولا تجوز صلاة حامله لأنه لا يخلو عن النجاسة غالباً، فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء وتجوز صلاة حامله وبه يترجح القول بأنه حدث.

قوله: **(فإن صحت وجب ترجيح إنها للحدث)** فيه بحث لأن مقتضى ما مر من الفرعين يخالفه فإن صحت الرواية وجب تأويلها وهو كما في شرح المنية أنه لا ينجس أي بالحدث الذي دل عليه سياق الحديث وهو جنابة أبي هريرة أي لا يصير نجساً بالجنابة كالنجاسات الحقيقية التي ينبغي إبعادها عن المحترم كالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وإلا فالإجماع بأنه يتنجس بالنجاسة الحقيقية إذا أصابته ا هـ. لكن قال المحقق ابن أميرحاج قلت: وقد أخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ «لا تنجسوا موتاكم فإن المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً»[(١)] وقال صحيح على

---

(١) رواه البخاري في كتاب الغسل باب ٢٣، ٢٤. مسلم في كتاب الحيض حديث ١١٥، ١١٦. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٩١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٨٩. النسائي في كتاب الطهارة باب ١٧١. أحمد في مسنده (٢/ ٢٣٥، ٣٨٢).

....

النازل على الصدر. وفي العناية: التكفين في ثلاثة أثواب هو السنة وذلك لا ينافي أن يكون أصل التكفين واجباً. ولم يذكر المصنف العمامة لما في المجتبى: وتكره العمامة في الأصح. وفي فتح القدير: واستحسنها بعضهم لما روي عن ابن عمر أنه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه ا هـ. وفي الظهيرية: استحسنها بعضهم للعلماء والأشراف فقط. وأشار المصنف إلى أنه لا يزاد للرجل على ثلاثة وصرح في المجتبى بكراهتها. واستثنى في روضة الزندوستي ما إذا أوصى بأن يكفن في أربعة أو خمسة فإنه يجوز بخلاف ما إذا أوصى أن يكفن في ثوبين فإنه يكفن في ثلاثة، ولو أوصى بأن يكفن بألف درهم كفن كفناً وسطاً ا هـ. ولم يبين لون الأكفان لجواز كل لون لكن أحبها البياض، ولم يبين جنسها لجواز الكل لا مالا يجوز لبسه حال الحياة كالحرير للرجال، وقد قالوا في باب الشهيد: إنه ينزع عنه الفرو والحشو معللين بأنه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز التكفين به إلا أن يقال: ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لأن المقصود من الكفن ستره وهو حاصل بهما. وفي المجتبى: والجديد والخلق فيه سواء بعد أن يكون نظيفاً من الوسخ والحدث. قال ابن المبارك: أحب إلى أن يكفن في ثيابه التي كان يصلي فيها ا هـ. وفي الظهيرية: ويكفن الميت كفن مثله وتفسيره أن ينظر إلى ثيابه في حال حياته لخروج الجمعة والعيدين فذلك كفن مثله. وتحسن الأكفان للحديث «حسنوا أكفان الموتى لأنهم يتزاورون فيما بينهم ويتفاخرون بحسن أكفانهم» ا هـ. قوله: **(وكفاية إزار ولفافة)** لقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذي وقصته ناقته «كفنوه في ثوبين». واختلف فيهما فقيل قميص ولفافة وصحح الشارح ما في الكتاب ولم يبين وجهه، وينبغي عدم التخصيص بالإزار واللفافة لأن كفن الكفاية معتبر بأدنى ما يلبسه الرجل في حياته من غير كراهة وهو ثوبان كما علل به في البدائع. قالوا: ويكره أن يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار لأن في حال حياته تجوز صلاته في ثوب واحد مع الكراهة. وقالوا: إذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية أولى وعلى القلب كفن السنة أولى، ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين

شرط البخاري ومسلم فيترجح القول بأنه حدث ا هـ. قوله: **(وصرح في المجتبي بكراهتها)** قال في النهر: والمذكور في غاية البيان أنه لا بأس بالزيادة على الثلاثة في كفن الرجل. ذكره في كتاب الخنثى فالاقتصار على الثلاث لنفي كون الأقل مسنوناً قوله: **(كما علل به في البدائع)** قال في النهر: المراد بالثوبين في كلام البدائع الإزار والرداء لأنه قال: أدنى مايكفن فيه إزار ورداء لقول الصديق رضي الله تعالى عنه: كفنوني في ثوبي هذين. ولأن أدنى ما يلبسه الإنسان في حال حياته ثوبان ا هـ. نعم مقتضاه أن القميص مع الإزار كفاية ا هـ. قال الشيخ إسماعيل أقول: وهو المطلوب لإشعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما في كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر إلى التعليل لا المعلل.

ولف من يساره ثم يمينه وعقد إن خيف انتشاره وكفنها سنة درع وإزار وخمار ولفافة

أن يباع واحد منهما للدين لأن الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم، فالدين أولى مع أنهم صرحوا كما في الخلاصة بأنه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحياة إذا أفلس وله ثلاثة أثواب وهو لابسها ولا ينزع عنه شيء ليباع.

قوله: **(وضرورة ما يوجد)** ثابت في أكثر النسخ وقد شرح عليه مسكين وباكير وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي فأنكرها، واستدل له بحديث مصعب بن عمير لم يوجد له شيء يكفن فيه إلا ثمرة فكانت إذا وضعت على رأسه بدت رجلاه. وإذا وضعت على رجليه خرج رأسه فأمر النبي ﷺ أن تغطى رأسه ويجعل على رجليه شيء من الإذخر، وهذا دليل على أن ستر العورة وحدها لا يكفي. كذا في التبيين قوله: **(ولف من يساره ثم يمينه)** أي لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه. وكيفيته أن تبسط اللفافة أولاً ثم الإزار فوقها ويوضع الميت عليهما مقمصاً، ثم يعطف عليه الإزار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الأيمن فوق الأيسر ثم اللفافة كذلك. وفي البدائع: فإن كان الإزار طويلاً حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى قوله: **(وعقدان خيف انتشاره)** صيانة عن الكشف قوله: **(وكفنها سنة درع وإزار ولفافة وخمار وخرقة تربط ثدياها)** لحديث أم عطية أن النبي ﷺ أعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة أثواب. واختلف في اسمها ففي مسلم أنها زينب، وفي أبي داود أنها أم كلثوم. وذكر بعضهم القميص لها ولم يذكر الدرع وهو الأولى للاختلاف في الدرع. قال في المغرب: درع المرأة ما تلبسه فوق القميص وهو مذكر. وعن الحلواني: ما جيبه إلى الصدر

قوله: **(مع أنهم ضرحوا الخ)** قال في الفتح: ولا يبعد الجواب. قال الشيخ إسماعيل: ولعله كون التعبير بالأولى لا يقتضي الوجوب ا هـ. وقال بعضهم بأن يفرق بين الميت والحي بأن عدم الأخذ من الحي لاحتياجه ولا كذلك ميت ا هـ. لكن لا يخفى أن الإشكال إنما جاء من تصريحهم بعدم الفرق بين الميت والحي فإني يصح هذا الجواب؟ وكتب الرملي هنا أقول: قال في ضوء السراج شرح السراجية قال الفقيه أبو جعفر: ليس لهم ذلك بل يكفن بكفن الكفاية ويقضى بالباقي الدين بناء على مسألة ذكرها الخصاف في أدب القاضي إذا كان للمديون ثياب حسنة يمكنه الاكتفاء بما دونها يبيع القاضي ويقضي الدين ويشتري بالباقي ثوباً يكفيه، فكذا في الميت المديون اعتباراً بحالة الحياة وهو الصحيح. وفي المنح: ليس للغرماء أن يمنعوا عن كفن المثل ا هـ. قلت: وقد صرح بمثل ذلك في سكب الأنهر شرح فرائض ملتقى الأبحر، وكذا في غيره مع التصريح بالتصحيح. وبه علم أن ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح أو محمول على ما إذا كان الحي لا يمكنه الاكتفاء بما دونها وعلى كل فلا إشكال قوله: **(ولم يثبت في نسخة الزيلعي فأنكرها)** الذي رأيته في نسختي وجودها ولم أجد إنكارها ولعل ذلك في بعض النسخ منه فليراجع قوله: **(ولم يذكر الدرع وهو الأولى الخ)** أي لأنه يقال على قميص المرأة كما فسره به في القاموس وعلى ما تلبسه فوق القميص كما ذكره

وخرقة تربط بها ثدياها وكفاية إزار ولفافة وخمار وتلبس الدرع أولا ثم يجعل شعرها

والقميص ما شقه إلى المنكب، ولم أجده أنا في كتب اللغة ا هـ. واختلف في عرض الخرقة فقيل ما بين الثدي إلى السرة، وقيل ما بين الثدي إلى الركبة كيلا ينتشر الكفن بالفخذين وقت المشي قوله: **(وكفاية إزار ولفافة وخمار)** اعتباراً بلبسها حال حياتها من غير كراهة، ويكره أقل من ذلك. وفي الخلاصة: كفن الكفاية لها ثلاثة أثواب قميص وإزار ولفافة فلم يذكر الخمار. وفي الفتح القدير: وما في الكتاب من عد الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخمار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللفافة فهو مخالف لما في المتن، والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل إما قميص وإزار أو إزاران لأن المقصود ستر جميع البدن وهو حاصل بالكل لكن جعلهما إزارين زيادة في ستر الرأس والعنق كما لا يخفى. قال في التبيين: وما دون الثلاثة كفن الضرورة في حقها قوله: **(وتلبس الدرع أو لا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها ثم الخمار فوقه تحت اللفافة ثم يعطف الإزار ثم اللفافة)** كما ذكرنا. ثم الخرقة فوق الأكفان. وفي الجوهرة: توضع الخرقة تحت اللفافة وفوق الإزار والقميص وهو الظاهر.

قوله: **(وتجمر الأكفان أو لا وتراً)** لأنه عليه السلام أمر بإجمار أكفان امرأته والمراد به التطيب قبل أن يدرج فيها الميت. وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاثة مواضع: عند خروج روحه لإزالة الرائحة الكريهة، وعند غسله، وعند تكفينه. ولا يجمر خلفه ولا في القبر. وفي المجتبى: يحتمل أن يريد بالتجمير جمعها وتراً قبل الغسل. يقال أجمر كذا إذا جمعه، ويحتمل أن

عن المغرب، فكان ذكر القميص أولى لأنه هو المراد من الدرع.

وفي ذكر الدرع إيهام المعنى الثاني لكن قال في النهر: أني يتوهم هذا مع قوله بعد «وتلبس الدرع أولاً» ا هـ. وفيه أن الكلام في الأولوية ولا يخفى أن الإيهام يحصل أولاً ثم يرتفع بعد فما لا إيهام فيه أصلاً أولى قوله: **(وهو مذكر)** أي بخلاف الدرع الحديد فإنه مؤنث. قال تعالى ﴿أن اعمل سابغات﴾ [سبأ: ١١] قال في القاموس: وقد يذكر قوله: **(من عد الخمار أولى)** قال: فإن بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخمار قوله: **(والظاهر كما قدمناه الخ)** قال الشيخ إسماعيل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنبع والتنوير، ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والمفتاح والملتقى والحاوي والإيضاح، ومثل ما في الفتح عن الكافي والتاجية والنهاية والعناية، ومثل ما في الخلاصة عن الخانية والمبتغى والفيض وعن خزانة الفتاوى درع وخمار ولفافة. ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال: يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لها لكننا لم نجد ذكر الإزارين في شيء من العبارات ولعلهم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وإن جاز ذلك أيضاً ا هـ. وقد يقال: هو داخل في إطلاق كلام الهداية وغيرها، وما ذكره في الفتح من وجه أولوية ما في الهداية مما في الخلاصة يرجح أن الأولى

ضفيرتين. على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوقه تحت اللفافة وتجمر الأكفان أو لا وتراً.

يريد التطيب بعود يحرق في مجمرة. وصرح في البدائع بأنه لا يزيد في تجميرها على خمس. وفي المجتبى: المكفنون اثنا عشر: الرجل والمرأة وقد تقدما، والثالث المراهق المشتهى وهو كالبالغ، والرابع المراهقة التي تشتهى وهي كالمرأة، والخامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في خرقتين إزار ورداء وإن كفن في واحد أجزأ، والسادس الصبية التي لم تراهق فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا أكثر، والسابع السقط فيلف ولا يكفن كالعضو من الميت، والثامن الخنثى المشكل فيكفن كتكفين الجارية وينعش ويسجى قبره، والتاسع الشهيد وسيأتي، والعاشر المحرم وهو كالحلال عندنا، والحادي عشر المنبوش الطري فيكفن كالذي لم يدفن، والثاني عشر المنبوش المتفسخ فيكفن في ثوب واحد ا هـ. ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله إن كان له مال يقدم على الدين والوصية والإرث إلى قدر السنة ما لم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن والمبيع قبل القبض، والعبد الجاني، فلو نبش عليه وسرق كفنه وقد قسم الميراث أجبر القاضي الورثة على أن يكفنوه من الميراث وإن كان عليه دين، فإن لم يكن قبض الغرماء بدأ بالكفن لأنه بقي على ملك الميت، والكفن مقدم على الدين، وإن كانوا قبضوا لا يسترد منهم لأنه زال ملك الميت بخلاف الميراث لأن ملك الوارث عين ملك المورث حكماً ولهذا يرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائماً ببقاء خلفه. واستثنى أبو يوسف الزوجة. فإن كفنها على زوجها لكن اختلفت العبارات في تحرير مذهب أبي يوسف، ففي فتاوى قاضيخان والخلاصة والظهيرية وعلى قول أبي يوسف يجب الكفن على الزوج وإن تركت مالاً وعليه الفتوى ا هـ. وكذا في المجتبى وزاد: ولا رواية فيها عن أبي حنيفة. وفي المحيط والتجنيس والواقعات وشرح المجمع للمصنف: إذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند أبي يوسف وعليه الفتوى لأنه لو لم يجب عليه لوجب على الأجانب. وهو بيت المال وهو قد كان أولى بإيجاب الكسوة عليه حال حياتها فرجح على سائر الأجانب وقال محمد: يجب تجهيزها في بيت المال. وقيد شارح المجمع بيسار الزوج عند أبي يوسف فظاهره أنه إذا كان لها مال فكفنها في مالها اتفاقاً، والظاهر ترجيح ما في الفتاوى

ما ذكره المؤلف تدبر قوله: **(وفي المجتبى يحتمل أن يريد الخ)** قال في النهر: وبعده لا يخفى على أن ظاهره أنه لا يجمعها قبل الغسل إلا في حال كونه وتراً فيخرج منه كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج إلى الفرق قوله: **(فظاهره أنه إذا كان لها مال الخ)** كان حق التعبير أن يقال فظاهره أنه إذا لم يمكن له مال لا يلزمه كفنها اتفاقاً وعبارة شرح المجمع لمصنفه قال أبو يوسف: إذا ماتت الزوجة ولا مال لها فتجهيزها وتكفينها على الزوج الموسر الخ. قوله: **(لأنه ككسوتها الخ)** مقتضاه أنها لو كانت ناشزة قبل الموت لم يجب عليه كفنها لأن كسوتها في حياتها لا تجب عليه فكذا بعد موته كما بحثه المحق ابن

....

الخانية لأنه ككسوتها والكسوة واجبة عليه، غنية كانت أو فقيرة، غنياً كان أو فقيراً. وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات فإن لم يكن للميت مال فكفنه على من تجب عليه نفقته وكسوته في حياته. وكفن العبد على سيده، والمرهون على الراهن، والمبيع في يد البائع عليه، فإن لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه في بيت المال، فإن لم يكن فعلى المسلمين تكفينه، فإن لم يقدر واسألوا الناس ليكفنوه بخلاف الحي إذا لم يجد ثوباً يصلي فيه ليس على الناس أن يسألوا له ثوباً، والفرق أن الحي يقدر على السؤال بنفسه والميت عاجز، فإن سألوا له وفضل من الكفن شيء يرد إلى المتصدق، وإن لم يعلم يتصدق به على الفقراء اعتباراً بكسوته. كذا في المجتبى. وفي التجنيس والواقعات: إذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهل الحاجة وإن لم يتيسر يصرف إلى الفقراء. وفيهما: لو كفن ميتاً من ماله ثم وجد الكفن فله أن يأخذه وهو أحق به لأن الميت لم يملكه. وفيهما: حي عريان وميت ومعهما ثوب واحد فإن كان للحي فله لبسه ولا يكفن به الميت لأنه محتاج إليه، وإن كان ملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه لأن الكفن مقدم على الميراث، وإذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم، ولو مات معتق شخص ولم يترك شيئاً وله خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه. وقال محمد: على خالته. وفي الخانية: من لا يجبر على النفقة في حياته كأولاد الأعمام والعمات والأخوال والخالات لا يجبر على الكفن. زاد في الظهيرية: وإن كان وارثاً. وفي البدائع: ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالإجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة. وفي القنية: ولو مات ولا شيء له وجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم بحصتهم ليس له الرجوع إذا أنفق عليه بغير إذن القاضي قال محمد رحمه الله: كالعبد أو الزرع أو النخل بين شريكين أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع إذا فعله بغير إذن القاضي ا هـ.

أميرحاج في شرح المنيه حيث قال: ينبغي أن يكون محل الخلاف ما إذا لم يقم بها مانع يمنع الوجوب عليه حالة الموت من نشوز أو صغر مع كبره ونحو ذلك ا هـ. قوله: **(وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات)** أقول: الذي رأيته في نفقات الولوالجية هكذا: إذا ماتت المرأة ولا مال لها قال أبو يوسف: يجبر الزوج على كفنها. والأصل فيه أن من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على نفقته بعد موته كذوي الأرحام والعبد مع المولى والزوجة مع الزوج. وقال محمد: لا يجبر الزوج على كفنها. والصحيح قول أبي يوسف لأن المولى إنما يجبر على تكفين العبد لأن كان أولى به في حالة حياته فيكون أولى بإيجاب الكفن عليه من بين سائر الناس وهذا المعنى موجود هنا ا هـ.

ولما كان الزوج يجبر على نفقة زوجته في حياتها وإن كان هو فقيراً أجبر على كفنها أيضاً قوله: **(وجب كفنه الخ)** الذي في القنية «ووجب» بواوين أولا هما للعطف.

فصل السلطان

أحق بصلاته وهي فرض كفاية وشرطها إسلام الميت وطهارته ثم إمام الحي ثم

فصل السلطان أحق بصلاته

يعني إذا حضر لأن في التقدم عليه استخفافاً به، ولما مات الحسن قدم الحسين سعيد بن العاص وقال: لولا السنة ما قدمتك. أطلق في السلطان وأراد به من له سلطنه أي حكم وولاية على العامة، سواء كان الخليفة أو غيره، فيقدم الخليفة إن حضر ثم نائب المصر ثم القاضي ثم صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي. وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر، والإمام الفضلي إنما نقل تقديم السلطان وهو الخليفة فقط وأما من عداه فليس له التقدم على الأولياء إلا برضاهم. قال في الظهيرية والخانية: إنه قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ا هـ. فعلى هذا فالمراد من السلطان في المختصر هو الوالي الذي لا والي فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والمجمع وشرحه التفصيل المتقدم عن أبي جعفر واقتصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بأنه المختار فكان هو المذهب. وقدم أبو يوسف الولي مطلقاً وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة، وما في الأصل من أن إمام الحي أولى بها فمحمول على ما إذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقاً بينهما لأن السلطان قل ما يحضر الجنائز. كذا في

فصل السلطان أحق بصلاته

قوله: **(سعيد بن العاص)** لأنه كان والياً على المدينة كما في الفتح قوله: **(فعلى هذا فالمراد من السلطان الخ)** حاصله أن كلام المصنف يحتمل إجراؤه على كل من القولين، ورده في النهر بأنه غير صحيح لقوله بعد «ثم القاضي» وعطف الخاص على العام شرطه الواو ا هـ. وحاصله أنه على كلامه لا يحتمل أن يكون على القول الثاني لأنه ذكر القاضي بعده ولا على الأول لعطفه إياه بـ«ثم» ولا يكون ذلك في عطف الخاص على العام ثم قال: والتحقيق أن المراد به إمام المصر ومنه يعلم تقديم الإمام الأعظم بالأولى ا هـ. وفي تخصيصه عطف الخاص على العام بالواو نظر فإنه يكون بـ«حتى» نحو «مات الناس حتى الأنبياء» نص عليه في مغني اللبيب، بل قد جوزه بعض المحققين بـ«ثم» أيضاً واستدل له بحديث «إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ثم ليرح ذبيحته وليحد أحدكم شفرته»[1] وقد وقع بـ«أو» أيضاً كما في الحديث «ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها» قول المصنف: **(وهي فرض كفاية)** اعلم أنه إذا

---

(١) رواه مسلم في كتاب الصيد حديث ٥٧. أبو داود في كتاب الأضاحي باب ١١. الترمذي في كتاب الديات باب ١٤. النسائي في كتاب الضحايا باب ٢٢، ٢٦. ابن ماجه في كتاب الذبائح باب ٣.

....

البدائع وغيره ومعنى الأحقية وجوب تقديمه قوله: **(وهي فرض كفاية)** أي الصلاة عليه للإجماع على افتراضها وكونها على الكفاية، وما ورد في بعض العبارات من أنها واجبة فالمراد الافتراض، وقد صرح في القنية والفوائد التاجية بكفر من أنكر فرضيتها لأنه أنكر الإجماع ا هـ. وهل يصح النذر بها صرحوا بأنه لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشييع الجنازة لعدم القربة المقصودة ولا شك أن صلاة الجنازة قربة مقصودة.

قوله: **(وشرطها إسلام الميت وطهارته)** فلا تصح على الكافر للآية ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبداً﴾ ولا تصح على من لم يغسل لأنه له حكم الإمام من وجه لا من كل وجه. وهذا الشرط عند الإمكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن إخراجه إلا بالنبش صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما إذا لم يهل عليه التراب بعد فإنه يخرج ويغسل. ولو صلى عليه بلا غسل جهلاً مثلاً ولا يخرج إلا بالنبش تعاد لفساد الأولى، وقيل تنقلب الأولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد. وفي المحيط: ولو لف في كفنه وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن ويغسل ثم يصلى عليه، ولو بقي أصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد ويغسل، وعندهما لا ينقض الكفن لأنه لا يتيقن بعدم وصول الماء إليه فلعله أسرع إليه الجفاف لقلته فلا يحل نقض الكفن بالشك لأنه لا يحل نقضه إلا بعذر بخلاف العضو لأنه لا يسرع إليه الجفاف. ولو صلى الإمام بلا طهارة أعادوا لأنه لا صحة لها بدون الطهارة فإذا لم تصح صلاة الإمام لم تصح صلاة القوم. ولو كان الإمام على طهارة والقوم على غيرها لا تعاد لأن صلاة الإمام صحت فلو أعادوا تتكرر الصلاة وأنه لا يجوز، وبهذا تبين أنه لا تجب صلاة الجماعة فيها ا هـ. وزاد في فتح القدير وغيره شرطاً ثالثاً في الميت وهو وضعه أمام المصلي فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلي لأنه كالإمام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي،

قيل صلاة الجنازة واجبة على الكفاية كما صرح به غير واحدة من الحنفية والشافعية وحكوا الإجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الأصح عند الشافعية، والجواب عن هذا بأن المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فإنه لا وجوب على الصبي ولا يحضرني هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المذهب وإنما ظاهر أصوله عدم السقوط كما هو خاف ا هـ. كذا في التحرير وشرحه لابن أميرحاج. أقول: وظاهر كلام التحرير السقوط حيث ذكر الحكم ولم يعزه للشافعية تأمل. قوله: **(فلو دفن بلا غسل ولم يمكن إخراجه الخ)** قال الرملي: سيأتي في شرح قوله «فإن دفن بلا صلاة الخ» أن الصلاة على قبره لو دفن بلا غسل رواية ابن سماعة عن محمد لكن صحح في غاية البيان معزياً إلى القدوري وصاحب التحفة أنه لا يصلى على قبره لأن الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أمراً حراماً وهو نبش

....

وأما صلاته على النجاشي فإما لأنه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الإمام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء، وإما أن يكون مخصوصاً بالنجاشي وقد أثبت كلاً منهما بالدليل في فتح القدير. وأجاب في البدائع بثالث وهو أنها الدعاء لا الصلاة المخصوصة وهذه الشرائط في الميت. وأما شرائطها بالنظر إلى المصلي فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة الحقيقة والحكمية واستقبال القبلة وستر العورة والنية، وقدمنا حكم ما لو ظهر المصلي محدثاً. وقيد المصنف بطهارة الميت احترازاً عن طهارة مكانه. قال في الفوائد الناجية: إن كان على جنازة لا شك أنه يجوز وإن كان بغير جنازة لا رواية لهذا، وينبغي أن يجوز لأن طهارة مكان الميت ليس بشرط لأنه ليس بمؤد، ومنهم من علل بأن كفنه يصير حائلاً بينه وبين الأرض لأنه ليس بلابس بل هو ملبوس فيكون حائلاً ا هـ. وفي القنية: الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط في حق الإمام والميت جميعاً. وقد قدمنا في باب شروط الصلاة أنه لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان لم يجز، ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت. وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلين في صلاة الجنازة لكن لا بد من طهارة النعلين كما لا يخفى. وأما أركانها ففي فتح القدير أن الذي يفهم من كلامهم أنها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم إن حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها، ولو صلى عليها قاعداً من غير عذر لا يجوز. وقالوا: كل تكبيرة بمنزلة ركعة. وقالوا: يقدم الثناء والصلاة على رسول الله ﷺ لأن سنة الدعاء، ولا يخفى أن التكبيرة الأولى شرط لأنها تكبيرة الإحرام ا هـ. وفيه نظر لأن المصرح به بخلافه. قال في المحيط: وأما ركنها فالتكبيرات والقيام، وأما سننها فالتحميد والثناء والدعاء فيها ا هـ. فقد صرح بأن الدعاء سنة وقولهم في المسبوق يقضي التكبير نسقاً بغير دعاء يدل عليه ولا نسلم أن التكبيرة الأولى شرط بل الأربع أركان. قال في المحيط: كبر على جنازة فجيء بأخرى أتمها واستقبل الصلاة على الأخرى لأنه لو نواها للأخرى أيضاً يصير مكبراً ثلاثاً وأنه لا يجوز، وإن زاد على الأربع لا يجوز لأن الزيادة على الأربع لا تتأدى بتحريمة واحدة. وفي الغاية للسروجي: فإن قلت التكبيرة الأولى للإحرام وهي شرط وقد تقدم أنه يجوز بناء الصلاة

القبر فسقطت الصلاة ا هـ. قوله: **(وأما سننها فالتحميد والثناء الخ)** أقول: مقتضاه أنه يجمع بينهما مع أن المذكور في عدة كتب أنهما روايتان، ففي شرح الباقاني عند قوله «ويكبر تكبيرة ثم يثني عقيبها» قال: بأن يحمد الله تعالى وهو ظاهر الرواية. وقيل: يقول «سبحانك اللهم وبحمدك الخ» ولا يقرأ الفاتحة إلا بنية الثناء. كذا في الشمني ا هـ. وفي النهر قال في المبسوط: اختلف المشايخ في الثناء قال بعضهم يحمد الله كما في ظاهر الرواية، وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم وبحمدك كما في سائر الصلوات وهو رواية الحسن عن الإمام. كذا في الدراية. ولا يقرأ الفاتحة إلا

....

على التحريمة الأولى لكونها غير ركن. قيل له: التكبيرات الأربع في صلاة الجنازة قائمة مقام الأربع ركعات بخلاف المكتوبة وصلاة النافلة ا هـ. وأما ما يفسدها فما أفسد الصلاة أفسدها إلا المحاذاة. كذا في البدائع. وتكره في الأوقات المكروهة، وقد تقدم ولو أمت امرأة فيها تأدت الصلاة، ولو أحدث الإمام فاستخلف غيره فيها جاز هو الصحيح. كذا في الظهيرية.

قوله: (ثم أمام الحي) أي الجماعة لأنه رضيه في حال حياته، وظاهره أن تقديمه واجب لأنه عطفه على ما تقديمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بأن تقديمه مستحب بخلاف السلطان. قال في غاية البيان: وإنما قالوا تقديمه مستحب لأن في التقدم عليه لا يلزم إفساد أمر العامة بخلاف التقدم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا وجب تقديمه ا هـ. وفي شرح المجمع للمصنف: إنما يستحب تقديم إمام مسجد حيه على الولي إذا كان أفضل من الولي. ذكره في الفتاوى ا هـ. وهو قيد حسن وكذا في المجتبى: وفي جوامع الفقه: أمام المسجد الجامع أولى من إمام الحي ا هـ. وهذا يدل على أن المراد بإمام الحي إمام المسجد الخاص للمحلة. وقد وقع الاشتباه في إمام المصلي المبنية لصلاة الأموات في الأمصار فإن الباني يشرط لها إماماً خاصاً ويجعل له معلوماً من وقفه فهل هو مقدم على الولي إلحاقاً له بإمام الحي أو لا، مع القطع بأنه ليس بإمام الحي لتعليلهم إياه بأن الميت رضي بالصلاة خلفه حال حياته وهذا خاص بإمام مسجد محلته، والذي ظهر لي أنه إن كان مقرراً من جهة القاضي فهو كنائبه، وإن كان المقرر له الناظر فهو كالأجنبي قوله: (ثم الولي) لأنه أقرب الناس إليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه، وإنما يقدم السلطان عليه إذا حضر كيلا يكون ازدراء به. ثم الترتيب في الأولياء كترتيب العصبات في الأنكاح لكن إذا اجتمع أبو الميت وابنه كان الأب أولى بالاتفاق على الأصح لأن للأب فضيلة على الابن وزيادة سن، والفضيلة والزيادة تعتبر ترجيحاً في استحقاق الإمامة كما في سائر الصلوات. كذا في البدائع. فلو كان الأب جاهلاً والابن عالماً ينبغي تقديم الابن كما في سائر الصلوات إلا أن يقال: إن صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنازة لعدم احتياجها للعلم ويعتبر الأسن فيها

على وجه الثناء ا هـ. ومثله في العناية قوله: (والذي ظهر لي الخ) قال في النهر: مقتضى ما سبق في الإمامة تقديمه حتى على إمام الحي، وذلك أن تقديم إمام الحي كالأعلم مندوب فقط وقد مر أن الراتب مقدم عليه هناك فكذا هنا إذ لا فرق يظهر. وتعقبه الشيخ إسماعيل بأن الفرق ظاهر وهو أن هنا ولاية تقديم خاصة ولذا تعاد الصلاة إذا صلى غير الأولى وليس ثم كذلك فإذا كان مقرراً من القاضي كان كنائبه وهو مقدم على من دونه ا هـ. وأجاب العلامة المقدسي بأن الظاهر أنهم إنما يجعلون الإمام في مثل هذا المقام للغرباء والذين لأولى لهم فهو كالأجنبي مطلقاً ا هـ. أقول: وهذا أولى لأن تقرير القاضي له لتعيين من يباشر هذه الوظيفة لا ليكون نائباً عن القاضي وإلا لزم أن كل من قرره القاضي في وظيفة إمامة أن يكون نائباً عنه مقدماً على إمام الحي والولي قوله: (إلا أن يقال إن صفة العلم الخ)

الولي وله أن يأذن لغيره فإن صلى عليه غير الولي والسلطان أعاد الولي ولم يصل غيره

فالأخوان لأب وأم أسنهما أولى، فإن أراد الأسن أن يقدم أحداً كان للأصغر أن يمنع، فإن قدم كل واحد منهما رجلاً آخر فالذي قدمه الأسن أولى، وكذلك الابنان على هذا وكذلك أبناء العم، فإن كان الأخ الأصغر لأب وأم والأكبر لأب فالأصغر أولى كما في الميراث، فإن قدم الأصغر جداً فليس للأكبر أن يمنعه، فإن كان الأخ لأب وأم غائباً وكتب لإنسان ليتقدم فللأخ لأب أن يمنعه، وحد الغيبة أن لا يقدر على أن يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه. والمريض في المصر بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للأبعد منعه. ولو ماتت امرأة ولها أب وابن بالغ عاقل وزوج فالأب أحق بها ثم الابن، إن كان من غير الزوج، فإن كان منه فالزوج أحق من الولد. ولو مات ابن وله أب وأبو أب فالولاية لأبيه ولكنه يقدم أباه جد الميت تعظيماً له، وكذا المكاتب إذا مات عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراماً. ومولى العبد أحق بالصلاة عليه من ابنه الحر على المفتى به لبقاء ملكه حكماً، وكذا المكاتب إذا مات عن غير وفاء فإن ترك وفاء، فإن أديت كتابته أو كان المال حاضراً لا يخاف عليه التوى والتلف فالابن أحق وإلا فالمولى. وسائر القرابات أولى من الزوج، وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالات لأن الزوجية انقطعت بينهما بالموت. وفي المجتبى: والجار أحق من غيره.

قوله: **(وله أن يأذن لغيره)** أي للولي الإذن في صلاة الجنازة وهو يحتمل شيئين: أحدهما الإذن في التقدم لأنه حقه فيملك إبطاله وقدمنا أن محله ما إذا لم يكن هناك ولي غيره أو كان وهو بعيد، أما إذا كانا وليين مستويين فأذن أحدهما أجنبياً فللآخر أن يمنعه. ثانيهما أن يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لأنه لا ينبغي لهم أن ينصرفوا إلا بإذنه، وذكر الشارح معنى آخر وهو الإعلام بموته ليصلوا عليه لا سيما إذا كان الميت يتبرك به، وكره بعضهم أن ينادى عليه في الأزقة والأسواق لأنه نعي أهل الجاهلية وهو مكروه، والأصح أنه لا يكره لأن فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد، وليس ذلك نعي أهل الجاهلية، وإنما كانوا يبعثون إلى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالإجماع اهـ. وهي كراهة تحريم

قال في النهر أقول: بل صفة العلم توجب التقديم فيها أيضاً ألا ترى إلى ما مر من أن إمام الحي إنما يقدم على الولي إذا كان أفضل منه نعم علل القدوري كراهة تقديم الابن على أبيه بأن فيه استخفافاً به وهذا يقتضي وجوب تقديمه مطلقاً. قال في الفتح: لا يبعد أن يقال إن تقديمه واجب بالسنة. وفي البدائع قال أبو يوسف: وله بحكم الولاية أن يقدم غيره لأن الولاية له وإنما منع من التقدم حتى لا يستخف بأبيه فلم تسقط ولايته في التقديم.

....

للحديث المتفق عليه «ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية»[١] وقال عليه السلام «لعن الله الحالقة والصالقة والشاقة»[٢] والصالقة التي ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بإرسال الدمع والبكاء من غير نياحة قوله: (**فإن صلى عليه غير الولي والسلطان أعاد الولي**) لأن الحق له. والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولي فإن الكلام فيما إذا تقدم على الولي من ليس له حق التقدم فليس للولي الإعادة إذا صلى القاضي أو نائبه أو إمام الحي لما في الخلاصة والولوالجية والظهيرية والتجنيس والواقعات: ولو صلى رجل والولي خلفه ولم يرض به إن صلى معه لا يعيد لأنه صلى مرة وإن لم يتابعه، فإن كان المصلي السلطان أو الإمام الأعظم في البلدة أو القاضي أو الولي على البلدة أو إمام حي ليس له أن يعيد لأنهم أولى بالصلاة منه وإن كان غيرهم فله الإعادة ا هـ. وأشار المصنف إلى أن الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولي لأن الوصية باطلة على المفتى به، صرح بذلك أصحاب الفتاوى قالوا: ولو أعادها الولي ليس لمن صلى عليها أن يصلي مع الولي مرة أخرى. وظاهر كلامهم أن الولي إذا لم يعد فلا إثم على أحد لما أن الفرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الأجنبي، والإعادة إنما هي لأجل حقه لا لإسقاط الفرض، هذا أولى مما في غاية البيان من أن حكم الصلاة التي صليت بلا إذن الولي موقوف إن أعاد الولي تبين أن الفرض ما صلى الولي، وإن لم يعد سقط الفرض بالأولى ا هـ. فإنه يقتضي أن لمن صلى أولاً أن يصلي مع الولي وليس كذلك، وبما ذكرناه عن الفتاوى المذكورة ظهر ضعف ما في غاية البيان من أن إمام الحي إذا صلى بلا إذن الولي فإن للولي الإعادة وإنما لم يعد إذا صلى السلطان لخوف الازدراء به، وقد صرح في المجمع وشرحه بأن إمام الحي كالسلطان في عدم إعادة الولي.

قوله: (**ولم يصل غيره بعده**) أي بعد ما صلى الولي لأن الفرض قد تأدى بالأولى والتنفل بها غير مشروع إلا لمن له الحق وهو الولي عند تقدم الأجنبي إن قلنا إن إعادة الولي نفل وإلا فلا استثناء، وقد اختلف المشايخ في إعادة من هو مقدم على الولي إذا صلى الولي كالسلطان والقاضي، فذهب صاحب النهاية والعناية إلى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على الولي، أما من كان مقدماً على الولي فله الإعادة بعد صلاة الولي لأن الولي إذا كان له الإعادة إذا صلى غيره مع أنه أدنى فالسلطان والقاضي لهما الإعادة بالطريق الأولى وهو مصرح به في رواية

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ٣٥، ٣٨، ٣٩. مسلم في كتاب الإيمان حديث ١٦٥. الترمذي في كتاب الجنائز باب ٢٢. النسائي في كتاب الجنائز باب ١٧، ١٩. ابن ماجه في كتاب الجنائز باب ٥٢. أحمد في مسنده (١/ ٣٨٦، ٤٣٢).

(٢) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ٣٧. مسلم في كتاب الإيمان حديث ١٦٦. بلفظ «بريء» بدل «لعن».

بعده وإن دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ وهي أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى

النوادر. ويشهد له ما في الفتاوى وفي السراج الوهاج قوله: فإن صلى الولي عليه لم يجز أن يصلي أحد بعده يعني سلطاناً كان أو غيره، ففيه دلالة على تقديم حق الولي من حيث إنه جوّز له الإعادة ولم يجوز للسلطان إذا صلى الولي فافهم ذلك ا هـ. وكذا ذكر المصنف في المستصفى. وقد ظهر للعبد الضعيف أن الأول محمول على ما إذا تقدم الولي مع وجود من هو مقدم عليه لأنه حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولي تعدياً، والثاني محمول على ما إذا لم يحضر غير الولي فصلى الولي. ثم جاء المقدم عليه فليس له الإعادة لأن الفرض قد سقط بصلاة من له ولايتها والله سبحانه وتعالى أعلم. ثم رأيت بعد ذلك في المجتبى ما يفيده قال: فإن صلى عليه الولي لم يجز أن يصلي عليه أحد بعده، وهذا إذا كان حق الصلاة له بأن لم يحضر السلطان، وأما إذا حضر وصلى عليه الولي يعيد السلطان ا هـ قوله: **(فإن دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ)** لأن النبي ﷺ صلى على قبر امرأة من الأنصار. أطلقه فشمل ما

قوله: **(ويشهد له ما في الفتاوى)** أي ما مر في القولة السابقة وفي هذه الشهادة نظر لأن ما مر عن الفتاوى هو أنه لو صلى السلطان ونحوه ليس للولي حق الإعادة لأنهم أولى منه، ولا دلالة في ذلك على أن لهم الإعادة إذا صلى الولي لأن أولوية السلطان ونحوه لوجوب تعظيمه ولأن في التقدم عليه ازدراء به لا لكون الحق لهم بل الحق إنما هو للولي وتقدمهم عليه لعارض، فإذا صلى صاحب الحق ولم يراع حرمتهم لا يلزمه منه أن يكون لهم حق الإعادة ومثل ذلك الابن مع الأب فإن الحق للابن ولكنه يقدم أباه احتراماً له، ولا يرد إمام الحي لأن تقديمه على الولي مندوب لا واجب كتقديم السلطان قوله: **(وقد ظهر للعبد الضعيف الخ)** قال في النهر: فيه نظر لأن كلمتهم متفقة على أنه لا حق للسلطان عند عدم حضوره وقد علمت ثبوت الخلاف مع حضوره ا هـ. وحاصله أنه حمل الخلاف بين كلامي النهاية والسراج على حالة حضوره، أما عند عدمه فليس مما الخلاف فيه لما مر أن أولوية السلطان إن حضر، وعليه فما في المجتبى مثل ما في النهاية، والذي يظهر لي أن كلام النهاية ليس خاصاً بحالة حضوره يدل عليه ما ذكره بعده عن المبسوط في الجواب عن دليل الشافعي على جواز الإعادة حيث قال: لا تعاد الصلاة على الميت إلا أن يكون الولي هو الذي حضر فإن الحق له وليس لغيره ولاية إسقاط حقه وهو تأويل فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فإن الحق كان له قال الله تعالى ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ [الأحزاب: ٦] وهكذا تأويل فعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم فإن أبا بكر رضي الله تعالى عنه كان مشغولاً بتسوية الأمور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لأنه هو الخليفة فما فرغ صلى عليه ثم لم يصل أحد بعده عليه ا هـ. وهذا يشكل أيضاً على توفيق المؤلف كما نبه عليه الشيخ إسماعيل إلا أن يقال إنه لم يصل أحد قبل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا قبل أبي بكر رضي الله تعالى عنه ممن له ولاية الصلاة، بل جميع من صلى كان أجنبياً، وبه يندفع ما مر لكنه يتوقف على إثبات ذلك وأنه لم يصلِّ على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد من أقاربه قبل الصديق وهو بعيد تأمل. ثم ظاهر الجواب

وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة فلو كبر الإمام

إذا كان مدفوناً بعد الغسل أو قبله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد لكن صحح في غاية البيان معزياً إلى القدوري وصاحب التحفة أنه لا يصلى على قبره لأن الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أمراً حراماً وهو نبش القبر فسقطت الصلاة ا هـ. وقيد بالدفن لأنه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فإنه يخرج ويصلى عليه كما قدمناه، وقيد بعدم التفسخ لأنه لا يصلى عليه بعد التفسخ لأن الصلاة شرعت على بدن الميت فإذا تفسخ لم يبق بدنه قائماً. ولم يقيد المصنف بمدة لأن الصحيح أن ذلك جائز إلى أن يغلب على الظن تفسخه، والمعتبر فيه أكبر الرأي على الصحيح من غير تقدير بمدة. كذا في شرح المجمع وغيره، وظاهره أنه لو شك في تفسخه يصلي عليه، والمذكور في غاية البيان أنه لو شك لا يصلى عليه. رواه ابن رستم عن محمد ا هـ. وإنما كان هذا هو الأصح لأنه يختلف باختلاف الأوقات في الحر والبرد، وباختلاف حال الميت في السمن والهزال، وباختلاف الأمكنة فيحكم فيه غالب الرأي. فإن قيل: روي عنه عليه السلام أنه صلى على شهداء أحد بعد ثمانين سنة. فالجواب أن معناه ـ والله أعلم ـ أنه دعالهم. قال الله تعالى ﴿وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ [التوبة: ١٠٣] والصلاة في الآية بمنزلة الدعاء. وقيل: إنهم لم تتفرق أعضاؤهم فإن معاوية لما أراد أن يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم. كذا في البدائع. وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً فيصلي على قبره ما لم يتمزق. كذا في المجتبى.

قوله: **(وهي أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي ﷺ بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة)** لما روي أنه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشي فكبر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفي فنسخت ما قبلها. والبداءة بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لأنه

المذكور عن المبسوط يؤذن أن لمن لم يصل عليها الصلاة قبل الولي وليس بمراد لما في الفتح وما في الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أتى على قبر منبوذ فصفهم فكبر أربعاً دليل على لم يصل أن يصلي على القبر وإن لم يكن الولي وهو خلاف مذهبنا، فلا مخلص إلا بادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة ا هـ. قلت: بل لا يصح هذا الادعاء أصلاً في صلاتهم عليه صلى الله تعالى عليه وسلم قوله: **(بعد ثمانين سنة)** لعله بعد ثمانية سنين ثم راجعت البدائع فرأيته كذلك فما هنا تحريف.

قوله: **(وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً)** قيل: هذا مخالف لما قدمه من أن الفرض قد تأدى بصلاة الأجنبي. قلت: لم أجد هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه: إذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه لا ولاية له يصلى عليه ما لم يتمزق ا هـ. وهذا لا يخالفه لأنه يقال: المراد بصلى

....

أرجى للقبول، ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح. والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الأولى كما في فتح القدير، ولم يذكر القراءة لأنها لم تثبت عن رسول الله ﷺ. وفي المحيط والتجنيس: ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وإن قرأها بنية القراءة لا يجوز لأنها محل الدعاء دون القراءة اهـ. ولم يعين المصنف الدعاء لأنه لا توقيت فيه سوى أنه بأمور الآخرة، وإن دعا بالمأثور فما أحسنه وأبلغه. ومن المأثور حديث عوف بن مالك أنه صلى مع رسول الله ﷺ على جنازة فحفظت من دعائه: اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله داراً خيراً من داره وأهلاً خيراً من أهله وزوجاً من زوجه، وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار. قال عوف: حتى تمنيت أن أكون أنا ذلك الميت. رواه مسلم. وقيد بقوله «بعد الثالثة» لأنه لا يدعو بعد التسليم كما في الخلاصة. وعن الفضلي: لا بأس به. ومن لا يحسن الدعاء يقول: اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات. كذا في المجتبى. ولم يبين المدعو له لأنه يدعو لنفسه أولاً لأن دعاء المغفور له أقرب إلى الإجابة. ثم يدعو للميت وللمؤمنين والمؤمنات لأنه المقصد منها وهو لا يقضي ركنية الدعاء كما توهمه في فتح القدير لأن نفس التكبيرات رحمة للميت وإن لم يدع له. وأشار بقوله «وتسليمتين بعد الرابعة» إلى أنه لا شيء بعدها غيرهما وهو ظاهر المذهب. وقيل: يقول اللهم آتنا في الدنيا حسنة إلى آخره. وقيل: ربنا لا تزغ قلوبنا إلى آخره. وقيل: يخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوي بالتسليمتين للاختلاف ففي التبيين وفتح القدير ينوي بهما الميت مع القوم، وفي الظهيرية ولا ينوي الإمام الميت في تسليمتي الجنازة بل ينوي عن يمينه في التسليمة الأولى، ومن عن يساره في التسليمة الثانية اهـ. وهو الظاهر لأنّ

عليه الولي قضاء لحقه، ويمكن تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بأن يقال معنى قوله كعدم الصلاة أي في حق الولي يعني أنها معتد بها لكن للولي أن يصليها كما لو لم يصل عليه أحد قوله: **(وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح)** قدمنا قبيل قوله «ثم إمام الحي» أن ظاهر الرواية أنه يحمد قوله: **(وفي المحيط والتجنيس الخ)** قلت: ومثله في الولوالجية والتتارخانية عن فتاوى سمرقند، فما ذكره الشرنبلالي في بعض رسائله وكذا منلا على القاري من أنها مستحبة لثبوت قراءتها عن ابن عباس كما في صحيح البخاري وأنه قال عمداً فعلت ليعلم أنها سنة ولمراعاة الخلاف فإن الشافعي يقول بفرضيتها مخالف للمنقول في كتب المذهب فلا يعوّل عليه، وما استدل به الشرنبلالي من قول القنية «ولو قرأ فيها الحمد لله إلى آخر السورة جاز ولو كان ساكناً تجوز صلاته» لا دليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الثناء، أو المراد من الجواز الصحة بدليل مقابله فتنبه قوله: **(ولم يبين المنوي الخ)** قال الرملي: وفي إكمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشمني ينوي فيهما ما ينوي في تسليمتي صلاته

خمساً لم يتبع ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا أجراً وذخراً واجعله لنا شافعاً ومشفعاً وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضراً

الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوي به إذا ليس أهلاً له. وقد تقدم في كيفية الصلاة أنه لا ترفع الأيدي في صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية، وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليد في تكبيرة فيها، وكان نصير بن يحيى يرفع تارة ولا يرفع أخرى. ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لأنه ذكر والسنة فيه المخافتة كذا في البدائع. وفيه وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر الرواية، وذكر الحسن بن زياد أنه لا يرفع لأنه للإعلام ولا حاجة له لأن التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اهـ. وفي الفوائد التاجية: إذا سلم على ظن أنه أتم التكبير ثم علم أنه لم يتم فإنه يبني لأنه سلم في محله وهو القيام فيكون معذوراً. وفي الظهيرية وغيرها: رجل كبر على جنازة فجيء

وينوي الميت بدل الإمام اهـ. وفي التبيين: وينوي بالتسليمتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوي الميت كما ينوي الإمام اهـ. فظاهر كلام الشمني عدم نية الإمام وهو مخالف لما في التبيين، والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين إذ لا وجه لإخراج الإمام من ذلك. وقوله هنا «إذ الميت ليس أهلاً» غير مسلم وسيأتي ما ورد في أهل المقبرة السلام عليكم دار قوم مؤمنين وتعليمه صلى الله تعالى عليه وسلم السلام على الموتى قوله: **(وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليد الخ)** قال الرملي أقول: ربما يستفاد من هذا أن الحنفي إذا اقتدى بالشافعي فالأولى متابعته في الرفع ولم أره تأمل اهـ. أقول: وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخاً ولا مقطوعاً بعدم سنيته بل هو مجتهد فيه. وقد نص علماؤنا الحنفية على أن المقتدي في صلاة العيد يتبع الإمام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يجاوز المأثور كما مر أي لأنه مجتهد فيه، وكذا يتبع الشافعي إذا قنت للوتر بعد الركوع، وعللوه أيضاً بأنه مجتهد فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلافاً لأبي يوسف لأنه إما منسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك، أو مقطوع بعدم سنيته بناء على أنه كان دعاء على قوم شهراً. وعد في الدر المختار من واجبات الصلاة متابعة الإمام في المجتهد فيه لا في المقطوع بنسخه أو بعدم سنيته كقنوت فجر اهـ. وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لأنه مجتهد فيه ليس مقطوعاً بنسخه ولا بعدم سنيته بدليل اختلاف علمائنا فيه، وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الإمام في تكبيرات الزوائد على العيد ما لم يكبر تكبيراً لم يقل به أحد من الصحابة قال: لأنه تبع لإمامه فيجب عليه متابعته وترك رأيه برأي الإمام لقوله عليه الصلاة والسلام «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه»[1] وقوله عليه السلام «تابع إمامك على أي حال وجدته» فما لم يظهر

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ١٨. مسلم في كتاب الصلاة حديث ٧٧، ٨٢. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٦٨. الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٥٠. النسائي في كتاب الأئمة باب ١٦، ٣٨. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١٣، ١٤٤. الموطأ في كتاب النداء حديث ٥٧. أحمد في مسنده (٢/ ٢٣٠) (٦/ ٥١، ٥٨).

....

بجنازة أخرى فكبر ينويه ونوى أن لا يكبر على الأولى فقد خرج من الأولى إلى صلاة الثانية، وإن كبر الثانية ينوي بها عليهما لم يكن خارجاً. وعن أبي يوسف: إذا كبر ينوي به التطوع وصلاة الجنازة جاز عن التطوع ا هـ.

قوله: **(فلو كبر الإمام خمساً لم يتبع)** لأنه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع، وعن أبي حنيفة روايتان: في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقاً للمخالفة، وفي رواية يمكث حتى يسلم معه إذا سلم ليكون متابعاً فيما تجب فيه المتابعة وبه يفتى. كذا في الواقعات. ورجحه في فتح القدير بأن البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقاً إنما الخطأ في المتابعة في الخامسة، وفي بعض المواضع إنما لا يتابعه في الزوائد على الأربعة إذا سمع من الإمام أما إذا لم يسمع إلا من المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكروه في تكبيرات العيدين ا هـ. وذكر ابن الملك في شرح المجمع قالوا: وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز أن تكبيرة الإمام للافتتاح الآن وأخطأ المنادي. وقيد بتكبيرات الجنازة لأن الإمام في العيد لو زاد على ثلاث فإنه يتبع لأنه مجتهد فيها حتى لو تجاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع أيضاً. كذا في شرح المجمع قوله: **(ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله لنا أجرا وذخراً واجعله لنا شافعاً ومشفعاً)** كذا ورد رسول الله ﷺ ولأنه لا ذنب لهما. والفَرَط بفتحتين الذي يتقدم الإنسان من

خطؤه بيقين كان اتباعه واجباً الخ لكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهستاني نقلاً عن الجلابي أنه لا يتابع إمامه في رفع اليدين في الجنازة فتأمل قوله: **(قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة الخ)** إن كان المراد بقوله «عند كل تكبيرة» ما زاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادي شيئاً أم لا، ومقتضى كونه ينوي بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث لتتم صلاته إلا أن يقال: إن نية الافتتاح للاحتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادي خمساً وقلنا إنه ينوي بالخامسة الافتتاح يكون لا فائدة فيه لأن نيته للافتتاح في الخامسة لا تفيده ما لم يأت بعدها بثلاث أخر، وإن كان المراد أنه ينوي الافتتاح بجميع التكبيرات التي أتى بها ففيه أن النية لا تكون بعد المنوي بل معه، ومن أين يعلم المقتدي أن المنادي يزيد على الأربعة حتى ينوي الافتتاح عند كل تكبيرة كبرها إلا أن يحمل على أنه متى كان بعيداً عن الإمام ويعلم أنه لا يسمع تكبيره بل يأخذ من المنادي يلزمه أن ينوى بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال خطأه في الأولى وأن الثانية هي الصواب، أو أنه أخطأ في الثانية أيضاً وأن الثالثة هي الصواب، وهكذا فينوي بالكل الافتتاح لكن هذا مع بعده لا يتقيد بحال الزيادة على الأربع لوجود العلة، وحينئذ فما فائدة هذه النية لأنه لو كانت الأولى أو الثانية خطأ من المنادي سبق بها الإمام كانت الثالثة هي الصواب، وكذا الرابعة فيلزم صلاة الجنازة بتكبيرتين ولا تصح بدون الأربع. والحاصل أنه لم يظهر لنا وجه هذا القول فليتأمل وليراجع قوله: **(ويقول اللهم اجعله لنا فرطاً الخ)** أي بعد قوله «ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان» كما في شرح المنية لإبراهيم الحلبي. وظاهر كلام غيره الاقتصار على قوله و«اللهم اجعله لنا فرطاً». ثم اعلم أن قول المصنف «لا يستغفر لصبي» يرد عليه ما في الحديث «اللهم اغفر لحينا وميتنا، وشاهدنا وغائبنا، وصغيرنا

. . . .

ولده، يقال اللهم اجعله لنا فرطاً أي أجراً متقدماً، والفرط الفارط وهو الذي يسبق الوراد إلى الماء، وفي الحديث «أنا فرطكم على الحوض» أي أتقدكم إليه. كذا في ضياء الحلوم. والأنسب هو المعنى الثاني هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لئلا يلزم التكرار في قوله «واجعله لنا أجراً». والذُخر بضم الذال وسكون الخاء الذخيرة، والمشفَع بفتح الفاء مقبول الشفاعة. وذكر اليمني في شرح الشهاب في بحث «إنما الأعمال بالنيات» أن الثواب هو الحاصل بأصول الشرع والحاصل بالمكملات يسمى أجراً لأن الثواب لغة بدل العين والأجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين، وقد يطلق الأجر ويراد به الثواب وبالعكس ا هـ. ولم أر من صرح بأنه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي أن يدعو له فيها كما يدعو للميت.

قوله: **(وينتظر المسبوق ليكبر معه من كان حاضراً في حالة التحريمة)** أي وينتظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبير الإمام ليكبر مع الإمام للافتتاح فلو كبر الإمام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الآتي حتى يكبر الأخرى بعد حضوره عند أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: يكبر حين يحضر لأن الأولى للافتتاح والمسبوق يأتي به، ولهما: إن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدئ بما فاته إذ هو منسوخ، كذا في الهداية. وهو مفيد لما ذكرناه أن التكبيرات الأربع أركان وليست الأولى شرطاً كما توهمه في فتح القدير، إلا أن يكون على قول أبي يوسف كما لا يخفى. ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أداه غير معتبر كذا في الخلاصة، وأشار المصنف إلى أنه لو أدرك الإمام بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلاة

وكبيرنا، وذكرنا وأنثانا» رواه الترمذي والنسائي كما في الفتح ففيه الاستغفار للصغير، اللهم إلا أن يجاب بأنه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لأنه لا ذنب له كما عللوا به قوله «ولا يستغفر لصغير». وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب المغفرة لعموم الداعين فالمراد تأكيد التعميم تأمل. ثم رأيت القهستاني أجاب بذلك ولله الحمد قوله: **(وينبغي أن يدعو له فيها الخ)** قال الرملي قال في شرح المنية وفي المفيد: ويدعو لوالدي الطفل، وقيل يقول اللهم ثقل به موازينهما وأعظم به أجرهما ولا تفتنهما بعده، اللهم اجعله في كفالة إبراهيم وألحقه بصالحي المؤمنين ا هـ. ثم قال الرملي: والمراد بالعبد في كلامه هنا الصبي. وقوله «وينبغي أن يدعو له فيها كما يدعو للميت» لعله كما يدعو لأبوي الميت يعني الصغير، ووجه كلامه أن السيد أحق به من أبويه فإذا دعا لأبويه المسلمين فبالأولى الدعاء لسيده المسلم، وأما الكبير مطلقاً فلم يصرح أحد بالدعاء لوالديه فكذلك لسيده بل يدعو له كما يدعو للحر الكبير فتأمل ا هـ. وحاصله أن المراد بالعبد في كلام المؤلف العبد الصغير لأن الحر الصغير يدعو لأبويه، وأما العبد الصغير فالغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعو لسيده بدل أبويه، ولا يخفى أن حمل كلام المؤلف على هذا بعيد لأنه لم يذكر الدعاء لأبوي الحر الصغير حتى يقيس عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الأبوين، بل المتبادر من كلامه العبد الكبير لكن الداعي للشيخ خير الدين حمله على ذلك ما ذكره بقوله «وأما الكبير مطلقاً الخ» قوله: **(كذا في الخلاصة)** قال في النهر: وتبعه في

....

على قولهما خلافاً لأبي يوسف، وأفاد أنه لو جاء بعد التكبيرة الأولى فإنه يكبر بعد سلام الإمام عندهما خلافاً لأبي يوسف، ثم عندهما يقضي ما فاته بغير دعاء لأنه لو قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير، وإذا رفع الميت قطع التكبير لأن الصلاة على الميت ولا ميت يتصور. وفي الظهيرية: ولو رفعت بالأيدي ولم توضع على الأكتاف ذكر في ظاهر الرواية أنه لا يأتي وإنما لا ينتظر من كان حاضراً حالة التحريمة اتفاقاً لأنه بمنزلة المدرك، ألا ترى أنه لو كبر تكبيرة الافتتاح بعد الإمام يقع أداء لا قضاء. أطلقه فشمل ما إذا كبر الإمام للثانية أو لم يكبر فإن لم يكبر الإمام الثانية كبر الحاضر للأولى للحال، وإن لم يكبر الحاضر حتى كبر الإمام الثانية كبر معه الثانية وقضى الأولى للحال. كذا في المجتبى. وكذا إن لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضي ما فاته للحال. قال في المحيط: ولو كبر الإمام أربعاً والرجل حاضر فإنه يكبر ما لم يسلم الإمام ويقضي الثلاث. وهذا قول أبي يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن أنه لا يكبر وقد فاتته ا هـ. فما في الحقائق من أن الفتوى على قول

فتح القدير وقضية عدم اعتبار ما أداه أنه لا يكون شارعاً في تلك الصلاة، وحينئذ فتفسد التكبيرة مع أن المسطور في القنية أنه يكون شارعاً، وعليه فيعتبر ما أداه وهذا لم أر من أفصح عنه فتدبره ا هـ. وأجيب بأنه لا يلزم من عدم اعتباره عدم شروعه ولا من اعتبار شروعه اعتبار ما أداه، ألا ترى أن من أدرك الإمام في السجود صح شروعه مع أنه لا يعتبر ما أداه من السجود مع الإمام، بل عليه إعادته إذا قام إلى قضاء ما سبق به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية ا هـ. وهو حسن قوله: **(من كان حاضراً حالة التحريمة)** قيد الحضور في الدرر بكونه خلف الإمام والظاهر أنه اتفاقي لأن صدر عبارة المجتبى الآتية: رجل واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الإمام قوله: **(ذكر في ظاهر الرواية أنه لا يأتي)** أي بالتكبير ويخالفه ما قاله في البزازية: فإن رفعت على الأيدي ولم توضع على الأكتاف كبر في الظاهر، وعن محمد لا إذا كان أقرب إلى الأكتاف وإن أقرب إلى الأرض كبر ا هـ. وينبغي أن يعول على ما في البزازية لأنه كما قال في الفتح لو رفعت قطع التكبير إذا رفعت على الأكتاف، وعن محمد إن كان الأرض أقرب يأتي بالتكبير لا إذا كان إلى الأكتاف أقرب، وقيل لا يقطع حتى تباعد ا هـ. ولا يخالفه ما سنذكر من أنها لا تصح إذا كان الميت على أيدي الناس لأنه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء. كذا في الشرنبلالية قوله: **(كبر الحاضر للأولى للحال وكذا قوله وقضى الأولى للحال)** أي قبل سلام الإمام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات، وفي شرح الشيخ إسماعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثاً قبل أن ترفع الجنازة، وفي الولوالجية وعليه الفتوى، وفي النهر يكبر ما زاد على التحريمة بعد الفراغ نسقاً إن خشي رفع الميت على الأعناق حتى لو رفع على الأيدي كبر في ظاهر الرواية، لا فرق في ذلك بين المدرك واللاحق. نص على ذلك غير واحد، فما في المجتبى من أنه يكبر الكل للحال شاذ قوله: **(ولو كبر الإمام أربعاً والرجل حاضر)** أي حاضر من أول التكبيرات كما هو المتبادر بقي ما لو حضر بعد التحريمة وكبر الإمام الثانية بعد حضوره هل ينتظر أو

في حالة التحريمة ويقوم للرجل والمرأة بحذاء الصدر ولم يصلوا ركباناً ولا في مسجد

أبي يوسف إنما هو في مسألة الحاضر لا في مسألة المسبوق. وقد يقال: إن الرجل إذا كان حاضراً ولم يكبر حتى كبر الإمام اثنين أو ثلاثاً فلا شك أنه مسبوق كما لو كان حاضراً وقد صلى الإمام ركعة أو ركعتين فإنه مسبوق، وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركاً فينبغي أن يكون كالمسألة الأولى. وأن يكون الفرق بين الحاضر وغيره إنما هو في التكبيرة الأولى فقط كما لا يخفى. وفي الواقعات: وإن لم يكبر الحاضر حتى كبر الإمام ثنتين كبر الثانية منهما ولم يكبر الأولى حتى يسلم الإمام لأن الأولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الإمام ا هـ. وهو مخالف لما ذكرناه عن المجتبى من أنه يكبر الأولى للحال قضاء، وما في الواقعات أولى. قيد بالمسبوق لأن اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المجتبى. وذكر في الواقعات: لو كبر مع الإمام التكبيرة الأولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما أولاً ثم يكبر مع الإمام ما بقي ا هـ. وهو معنى ما في المجتبى في اللاحق.

لا؟ ظاهر تقييد المتن بقوله لا من كان حاضراً في حالة التحريمة أنه ينتظر لأنه ليس حاضراً وقتها فهو مسبوق تأمل قوله: **(إنما هو في مسألة الحاضر)** قال في النهر: أنت خبير بأن مسألة الحاضر لا خلاف فيها فأنى ينسب إلى أبي يوسف وحده، ولذا ذكر المسألة في غاية البيان غير معزوة إليه ثم قال: وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبي يوسف أنه يدخل ا هـ. وحاصله أن ما مر محل وفاق لا على قول الثاني فقط كما توهمه عبارة المحيط. ومحل الإيهام فيما لو حضر بعد الرابعة، وحينئذ فما في الحقائق في مسألة المسبوق لا الحاضر وقد نقل في الشرنبلالية عن التجنيس والولوالجية أن الفتوى في هذه المسألة على قول أبي يوسف ا هـ. وفي البدائع والدرر وشرح المقدسي أن الصحيح قولهما فقد اختلف التصحيح وظهر أن ما ذكره المؤلف غير ظاهر قوله: **(فينبغي أن يكون كالمسألة الأولى)** أي أنه تفوته الصلاة إذا كبر الإمام الرابعة وهو حاضر كما إذا حضر بعدما كبرها الإمام فإنها تفوته عندهما خلافاً لأبي يوسف كما مر، وحينئذ فلا فرق بين الحاضر وبين الغائب الذي حضر بعد الرابعة. وعليه فقول المحيط «والرجل حاضر» ليس احترازاً عن الغائب إذ لا فرق بينهما إلا في التكبيرة الأولى فإن من كان حاضراً وقتها لا يكون مسبوقاً إذا كبر الثانية مع الإمام، أما إذا لم يكبرها معه فإنه يكون مسبوقاً بالأولى وحاضراً في الثانية فيتابعه فيها ويقضي الأولى كما دل عليه كلام الواقعات. هذا حاصل كلامه وفيه نظر، لأن الظاهر أن من حضر تكبير الإمام له أن يكبر بلا انتظار إلى تكبير الإمام بعده، سواء كان ذلك في التكبيرة الأولى أو غيرها، فلو كبر الإمام الأولى ثم حضر رجل وكبر الإمام الثانية والرجل حاضر كان مدركاً لهذه التكبيرة الثانية فله أن يكبرها قبل أن يكبر الإمام الثالثة ويكون مسبوقاً بواحدة ويقضيها بعد سلام الإمام، فكذا إذا كبر الإمام ثنتين أو ثلاثاً وهو حاضر يكون مدركاً لأخراها فيكبرها ومسبوقاً بما قبلها فيقضيها، وكذا إذا كبر الإمام الأربع وهو حاضر يكون مدركاً للرابعة فيكبرها ويقضي الثلاث لأنه فات محلها فيكون مسبوقاً بها. ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقاً بالرابعة أيضاً لأن محلها باقٍ ما لم يسلم الإمام، وكلام الواقعات مشير إلى ما ذكرنا، وحينئذ فالفرق ظاهر بين الحاضر والمسبوق لأن

....

قوله: **(ويقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر)** لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه، وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره أجزأه. كذا في كافي الحاكم. وما في الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الأعضاء إذا فوقه يداه ورأسه وتحته بطنه وفخذاه، ويحتمل أنه وقف كما قلنا إلا أنه مال إلى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب المحلين. كذا في فتح القدير قوله: **(ولم يصلوا ركباناً)** لأنها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطاً. وما في غاية البيان من أنها ليست بأكثر من القيام فإذا ترك القيام انعدمت أصلاً فلم يجز تركه فيه نظر، لأنه يقتضي أن ركنها القيام فقط وهو غير صحيح، قيدنا بكونه بغير عذر لأنه لو تعذر النزول لطين ومطر جاز الركوب فيها، وأشار إلى أنها لا تجوز قاعداً مع القدرة على القيام. ولو كان ولي الميت مريضاً فصلى قاعداً وصلى الناس خلفه قياماً ما أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف. وقال محمد: يجزيء الإمام ولا يجزيء المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد.

قوله **(ولا في مسجد)** لحديث أبي داود مرفوعاً «من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له» وفي رواية «فلا شيء له» أطلقه فشمل ما إذا كان الميت والقوم في المسجد، أو كان الإمام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد، أو الميت في المسجد والإمام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافاً لما أولاده النسفي. كذا في الخلاصة. وهذا الإطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد إنما بني للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم. وقيل: لا يكره إذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على أن الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والأول هو الأوفق لإطلاق الحديث كذا في فتح القدير. فما في غاية البيان والعناية من أن الميت وبعض القوم إذا كانا خارج المسجد والباقون فيه لا كراهة اتفاقاً ممنوع. وقد يقال: إن الحديث يحتم ثلاثة أشياء: أن يكون الظرف وهو قوله «في مسجد» ظرفاً للصلاة والميت وحينئذ فللكراهة شرطان: كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه، فإذا فقد أحدهما فلا كراهة. الثاني أن يكون ظرفاً للصلاة فقط فلا يكره إذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجه. الثالث أن يكون ظرفاً للميت فقط

المسبوق بالأربع بأن حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندهما لأنه لا يمكنه ذلك إلا إذا كبر الإمام ولم يبق للإمام تكبير ليتابعه فيه فتفوته الصلاة فتأمل قوله: **(فيه نظر)** أجاب في النهر بأن يمكن أن يقال: المعنى ليس المقصود منها لذاته إلا القيام، وأما التكبيرات فإنها وإن كانت أركاناً إلا أن معنى الانتقال لا يفارقها فهي مقصودة لغيرها قوله: **(ممنوع)** قال في النهر: يمكن التوفيق بين كلامهم بأن نفي الكراهة اتفاقاً في حق من كان خارجاً وإثابتها فيمن كان داخلاً وهذا لأنه لا معنى لإثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف، وهذا فقه حسن فتدبره اهـ. ولا يخفى ما فيه فإن المؤلف بنى المنع على التعليل الأول، ولا شك أن من في المسجد وجدت فيه العلة لأنه شغله بما لم

....

وحينئذ حيث كان خارجه فلا كراهة، وما اختاروه كما نقلناه لم يوافق واحداً من الاحتمالات الثلاثة لأنهم قالوا بالكراهة إذا وجد أحدهما في المسجد المصلي أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما. ولعل وجهه أنه لما لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود أحدهما أياً كان، وظاهر كلام المصنف أن الكراهة تحريمية لأنه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة راكباً وهي إحدى الروايتين مع أن فيه إيهاماً لأن في المعطوف عليه لم تصح الصلاة أصلاً وفي المعطوف هي صحيحة، والأخرى أنها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بأن الحديث ليس نهياً غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الأجر وسلب الأجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الإباحة. ثم قرر تقريراً حاصله أنه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لأنه يقول بالجواز في المسجد لكن الأفضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الأحاديث اهـ.

لكن تترجح كراهة التحريم بالرواية الأخرى التي رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية: من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له. ولم يقيد المصنف كصاحب المجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة إليه لأنهم يحترزون به عن المسجد المبني لصلاة الجنازة فإنها لا تكره فيه مع أن الصحيح أنه ليس بمسجد لأنه ما أعد للصلاة حقيقة لأن صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة إلى أنه لم يكن مسجداً توسعة للأمر عليهم. واختلفوا أيضاً في مصلى العيدين أنه هل هو مسجد، والصحيح أنه مسجد في حق جواز الاقتداء وإن لم تتصل الصفوف لأنه أعد للصلاة حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والحائض. كذا في المحيط وغيره. واعلم أن ظاهر الحديث وكلامهم أنه لا أجر أصلاً لمن صلى عليها في المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط الفرض لعدم الملازمة بينهما. ولم يذكر المصنف رحمه الله ما إذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا: الإمام بالخيار إن شاء صلى عليهم دفعة واحدة وإن شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة، فإن أراد الثاني فالأفضل أن يقدم

يبن له، نعم يظهر التوفيق على التعليل الثاني فتدبر قوله: **(لكن ترجح كراهة التحريم الخ)** قال الشيخ إسماعيل: فيه نظر لجواز كونه مثل لا صلاة لجار المسجد، ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة أنه أفتى بالجواز وعدم الكراهة كما هو رواية عن أبي يوسف، ذكرها في المحيط لتظافر أهل الحرمين سلفاً وخلفاً على ذلك دليلاً يؤدي إلى تأثيم السلف، وقد رأيت رسالة للمنلا علي القاريء مؤداها ذلك أيضاً، لكن رد الشيخ إسماعيل على قطب الدين بأنه لا يفتى بخلاف ظاهر المذهب على أنه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نفساء ماتت فوضعت في باب الجامع الأموي فخرج منها دم ضمخ العتبة فالاحتياط عدم الإدخال ولعل أهل الحرمين على مذهب غيرنا ا هـ. وللعلامة قاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقق أنها تحريمية والله تعالى أعلم بحقيقة الحال. قوله: **(فإن كان الجنس متحداً الخ)** قال الرملي: هذا يوهم

ومن استهل صلى عليه وإلا لا كصبي سبي مع أحد أبويه إلا أن يسلم أحدهما أو هو

الأفضل فالأفضل فإن لم يفعل فلا بأس به. وأما كيفية وضعها فإن كان الجنس متحداً فإن شاؤوا جعلوها صفاً واحداً كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة، وإن شاؤوا وضعوا واحداً بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الإمام بحذاء الكل. هذا جواب ظاهر الرواية، وفي رواية الحسن أن الثاني أولى من الأول. وإذا وضعوا واحداً بعد واحد ينبغي أن يكون الأفضل مما يلي الإمام، ثم إن وضع رأس كل واحد بحذاء رأس صاحبه فحسن وإن وضع رأس كل واحد عند منكب الأول فحسن، وإن اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الإمام، ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية. والأفضل أن يجعل الحر مما يلي الإمام ويقدم على العبد ولو كان الحر صبياً كما في الظهيرية وإن كان عبداً وامرأة حرة فالعبد يوضع مما يلي الإمام والمرأة خلفه. وفي فتح القدير: ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الأفضل فالأفضل إلى القبلة، وفي الرجلين يقدم أكبرهما سناً وقرآناً وعلماً كما فعله عليه السلام في قتلى أحد من المسلمين اهـ. وفي البدائع: ولو كان رجل وامرأة قدم الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه اعتباراً بحال الحياة، ولو اجتمع رجل وامرأة وصبي وخنثى وصبية دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الأنثى ثم الصبية لأنهم هكذا يصطفون خلف الإمام حالة الحياة وهكذا توضع جنائزهم عند الصلاة فكذا في القبر اهـ. وهو سهو وفي قوله «وهكذا توضع جنائزهم» لما ذكرنا أنه على عكسه.

قوله (**ومن استهل صلى عليه وإلا لا**) استهلال الصبي في اللغة أن يرفع صوته بالبكاء عند ولادته، وقول من قال هو أن يقع حياً تدريس كذا في المغرب. وضبطه في العناية بأنه بالبناء للفاعل. وفي الشرع أن يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت أو حركة عضو

انحصار جواز الصف الواحد في متحد الجنس، وما في التتارخانية يخالفه، وفي شرح المنية للحلبي: ولو اجتمعت الجنائز جاز أن يصلي عليهم صلاة واحدة ويجعلون واحداً خلف واحد، ويجعل الرجال مما يلي الإمام، ويستوي فيه الحر والعبد في ظاهر الرواية، ثم الصبيان ثم الخناثى ثم النساء، وإن شاؤوا جعلوهم صفاً واحداً اهـ. ففيه كما ترى جواز الشيئين تأمل. وقوله: (**وهو سهو الخ**) أقول: هو قول لبعض العلماء فقد ذكر في البدائع ما نقله المؤلف عنه هنا في فصل الدفن وذكر قبله في فصل الصلاة أنه يوضع الرجال مما يلي الإمام والنساء خلف الرجال مما يلي القبلة لأنهم هكذا يصطفون خلف الإمام في حالة الحياة، ثم إن الرجال يكونون أقرب إلى الإمام من النساء فكذا بعد الموت. ومن العلماء من قال: يوضع النساء مما يلي الإمام والرجال خلفهن لأن في الصلاة بالجماعة في حال الحياة صف النساء خلف صف الرجال إلى القبلة فكذا في وضع الجنائز، ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامرأته وصبية وضع الرجل مما يلي الإمام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لأنهم هكذا يقومون في الصف خلف الإمام حال الحياة فيوضعون كذلك اهـ. قوله: (**تدريس**) قال في النهاية: أي هو تعليم من حيث التفرس في أن له حياة لا أن يشهد له اللغة.

....

ولو أن يطرف بعينه. وذكر المصنف أن حكمه الصلاة عليه ويلزمه أن يغسل وأن يرث ويورث وأن يسمى وإن لم يبق بعده حياً لإكرامه لأنه من بنى آدم، ويجوز أن يكون له مال يحتاج أبوه إلى أن يذكر اسمه عند الدعوى به. ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه إلى أن يخرج أكثره ولا بد منه لما في المحيط قال أبو حنيفة: إذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فإن كان خرج أكثره صلى عليه، وإن كان أقله لم يصل عليه اهـ. وفي آخر المبتغى بالمعجمة: الولد إذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل أن يخرج لم يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حياً، فإن كان ذبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة، وإن قطع أُذنه وخرج حياً ثم مات فعليه الدية اهـ. وفي المجتبى والبدائع: اختلف في الاستهلال فعن أبي حنيفة لا يقبل فيه إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن الصياح والحركة يطلع عليها الرجال. وقالا: يقبل قول النساء فيه إلا الأم فلا يقبل قولها في الميراث إجماعاً لأنها متهمة بجرها المغنم إلى نفسها. وإنما قبل قول النساء عندهما لأن هذا المشهد لا يشهد الرجال، وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم وأمه كالقابلة كما في البدائع، لكن قيد بالعدالة فقال: لأن خبر الواحد في الديانات مقبول إذا كان عدلاً اهـ. ولما كانت الحركة دليل الحياة قالوا: الحبلى إذا ماتت وفي بطنها ولد يضطرب يشق بطنها ويخرج الولد لا يسع إلا ذلك. كذا في الظهيرية. وأفاد بقوله «وإلا لا» أنه إذا لم يستهل لا يصلى عليه ويلزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى. واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية، واختلفوا فيهما فظاهر الرواية عدمهما، وروى الطحاوي فعلهما، وفي الهداية أنه المختار لأنه نفس من وجه. وفي شرح المجمع للمصنف: إذا وضع المولود سقطاً تام الخلقة قال أبو يوسف: يغسل اكراماً لبني آدم. وقالا: يدرج في خرقة ولا يغسل، والصحيح قول أبي يوسف. وإذا لم يكن تام الخلق اجماعاً اهـ. وبهذا ظهر ضعف ما في فتح القدير والخلاصة من أن السقط الذي لم تتم خلقة أعضائه المختار أنه يغسل اهـ. لما سمعت من الإجماع على عدم غسله

قوله: **(وفي الهداية أنه المختار)** فيه غفلة عن عبارة الهداية فإنها غير متعرضة للتسمية وعدمها. نعم في التبيين: واختلفوا في غسله وتسميته فذكر الكرخي عن محمد أنه لم يغسل ولم يسم، وذكر الطحاوي عن أبي يوسف أنه يغسل ويسمى ا هـ. وفي الخانية والخلاصة والفيض والمجموع: وفي تسميته كلام قاله الشيخ إسماعيل قوله: **(ولعله سبق نظرهما الخ)** قال في النهر: ما في الخلاصة عزاه في الدراية إلى المبسوط والمحيط أفسبق نظر السرخسي وصاحب المحيط أيضاً كلا. وفي الظهيرية: السقط الذي لم تتم أعضاؤه لا يصلى عليه باتفاق الروايات، واختلفوا في غسله والمختار أنه يغسل ويدفن ملفوفاً بخرقة، وعزاه الشيخ إسماعيل إلى النهاية قال: وجزم به في عمدة المفتي والفيض والمجموع والخانية والمبتغى ثم قال: وبهذا يظهر ضعف ما في المنبع من أنه لا يغسل إجماعاً، وفي شرح ابن الملك وغرر الأذكار اتفاقاً، وما في البحر غير واضح بل الظاهر تضعيف الإجماع والاتفاق

....

ولعله سبق نظرهما إلى الذي تم خلقه أو سهو من الكاتب. ثم اعلم أن قولهم هنا بأن من ولد ميتاً لا يرث ولا يورث ليس على إطلاقه لما في آخر الفتاوى الظهيرية من المقطعات: ومتى انفصل الحمل ميتاً إنما لا يرث إذا انفصل بنفسه، فأما إذا فصل فهو من جملة الورثة بيانه: إذا ضرب إنسان بطنها فألقت جنيناً ميتاً فهذا الجنين من جملة الورثة لأن الشارع أوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت، فإذا حكمنا بحياته كان له الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفس وهو الغرة اهـ. وهكذا في آخر المبسوط من ميراث الحمل. وفي المبتغى: السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر؟ قيل: إذا نفخ فيه الروح يحشر وإلا فلا. وقيل: إذا استبان بعض خلقه يحشر اهـ. وفي الظهيرية: والذي يقتضيه مذهب علمائنا أنه إذا استبان بعض خلقه فإنه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اهـ.

قوله **(كصبي سبي مع أحد أبويه)** أي لا يصلى عليه لأنه تبع لهما للحديث «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه إلى آخره»[1]. وتقدم في غسل الجنابة معنى الفطرة وأفاد بقوله **(إلا أن يسلم أحدهما)** أنه يصلي عليه لإسلامه تبعاً للمسلم منهما لأنه يتبع خيرهما ديناً وأفاد بقوله **(أو هو)** أنه يصلى عليه إذا أسلم وأبواه كافران لصحة إسلامه عندنا. وأطلقه وقيده في الهداية بأن يعقل الإسلام. واختلف في تفسيره؛ فقيل أن يعقل المنافع والمضار وأن الإسلام هدى واتباعه خير له. ذكره في العناية. وفسره في فتح القدير بأن يعقل صفة الإسلام وهو ما في الحديث «أن تؤمن بالله» أي بوجوده وبربوبيته لكل شيء «وملائكته» أي بوجود ملائكته «وكتبه» أي إنزالها «ورسله» أي إرسالهم إليهم عليهم السلام «واليوم الآخر» أي البعث بعد الموت «والقدر خيره وشر من الله تعالى». وهذا دليل أن مجرد قوله «لا إله إلا الله»

ا هـ. لكن في الشرنبلالية يمكن التوفيق بأن من نفى غسله أراد الغسل المراعي فيه وجه السنة، ومن أثبته أراد الغسل في الجملة كصب الماء عليه من غير وضوئه وترتيب لفعله كغسله ابتداء بحرض وسدر قوله: **(واختلف في تفسيره)** قال في النهر: وفي فتاوى قارئ الهداية المراد بالعاقل المميز وهو من بلغ سبع سنين فما فوقها، فلو ادعى أبوه أنه ابن خمس وأمه أنه ابن سبع عرض على أهل الخبرة ورجع إليهم في ذلك ا هـ. وكان ينبغي أن يقال ما قيل في الحضانة عند اختلاف الأبوين في سنة إذا كان يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده فابن سبع وإلا فلا قوله: **(وهذا دليل أن مجرد قول لا إله إلا الله لا يوجب الحكم الخ)** الظاهر أن المراد لا يوجب الحكم بالإسلام في نفس الأمر وإلا ففي ظاهر الشرع يكتفى بالإقرار بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه دليل على ما في الباطن، وإن لم يكن مقراً باطناً كالمنافق فهو مسلم حكماً

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ٩٢. أبو داود كتاب في السنة باب ١٧. الترمذي في كتاب القدر باب ٥. الموطأ في كتاب الجنائز حديث ٥٢. أحمد في مسنده (٢/ ٢٣٣، ٢٧٥) (٣/ ٣٥٣).

أو لم يسب أحدهما معه ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه ويؤخذ سريره بقوائمه

لا يوجب الحكم بالإسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا. وعلى هذا قالوا: لو اشترى جارية أو تزوّج امرأة فاستوصفها صفة الإسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة. والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الأيمان ما الإسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلاً بأن البعث هل يوجد أو لا، وأن الرسل وإنزال الكتب عليهم كان أو لا، لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الإثبات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه، وقل ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الإسلام فإنا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والإقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان، بل وذكر ما يصلح استدلالاً في أثناء أحوالهم وتكلمهم على التصريح ما يصرح باعتقاد هذه الأمور وكانوا يظنون أن جواب هذه الأشياء إنما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية حاجة فيحجمون عن الجواب اهـ. فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العامي والمرأة على هذا الوجه بأن يقال ما الأيمان، وإنما يذكر حقيقة الإيمان وما يجب الإيمان به بحضرتهما، ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا فإذا قال نعم كان ذلك كافياً. وأفاد بقوله.

(أو لم يسب أحدهما معه) أنه يصلي عليه إذا دخل دار الإسلام ولم يكن معه أحد أبويه تبعاً لدار الإسلام. وفي التبيين: أي إذا لم يسب مع الصبي أحد أبويه فحينئذ يصلى عليه تبعاً للسابي أو الدار اهـ. فجعل كلام المصنف شاملاً لتبعية السابي ولتبعية الدار، والظاهر أنه لم يتعرض لتبعية السابي فإن السبي في اللغة الأسر والسبي الأسرى المحمولون من بلد إلى بلد

ويعامل معاملة المسلمين وأمره مفوض إلى ربه تعالى، وكم كان من منافق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين. وفي مختصر أنفع الوسائل للزهيري عن البدائع: الكفار أصناف أربعة: صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية، وصنف ينكرون الوحدانية وهم الثنوية والمجوس، وصنف يقرون بالصانع وتوحيده وينكرون الرسالة رأساً وهم قوم من الفلاسفة، وصنف يقرون بالصانع وتوحيده والرسالة في الجملة لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى. فإن كان من الأول الثاني فقال لا إله إلا الله يحكم بإسلامه، وكذلك إذا قال أشهد أن محمداً رسول الله لأنهم يمتنعون عن كل واحدة. وإن كان من الثالث فقال لا إله إلا الله لا يحكم بإسلامه، ولو قال أشهد أن محمداً رسول الله يحكم به لأنه يمتنع عن هذه فكان الإقرار بها دليل الإيمان. وإن كان من الرابع فأتى بهما لا يحكم بإسلامه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لأن من هؤلاء من يقر برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث إلى العرب دون غيرهم ا هـ. ملخصاً. ثم نقل عن قاضيخان أن في الذمي لا بد أن يقول أيضاً دخلت في دين الإسلام ثم ذكر أنه كما يصح الإسلام بالقول يصح بالفعل، وسمي إيماناً بطريق الدلالة من أي صنف من الأربعة كان كما إذا صلى بجماعة أو سجد للتلاوة أو أحرم وطاف أو صلى وحده أو أدى

الأربع ويعجل به بلا خبب وجلوس قبل وضعه ومشى قدامها وضع مقدمها على

كما في ضياء الحلوم، وفائدة تبعية السابي إنما تظهر في دار الحرب أن وقع صبي في سهم رجل ومات الصبي في دار الحرب فإنه يصلى عليه تبعاً للسابي. وظاهر ما في ضياء الحلوم أنه لا بد من الحمل من دار الحرب إلى دار الإسلام حتى يسمى سبياً. وفي فتح القدير: واختلف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار، وفي المحيط عند عدم أحد الأبوين يكون اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعاً للدار ولعله أولى، فإن من يقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلماً تبعاً لصاحب اليد اهـ. وفيه نظر لأن تبعية اليد عند عدم الكون في دار الإسلام متفق عليه فلا يصلح مرجحاً لما في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار. فالحاصل أن الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث، وإنما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد، فصاحب الهداية وقاضيخان وجمع على تقديم الدار على اليد، وهو الأوجه لما نقله في كشف الأسرار شرح أصول فخر الإسلام أنه لو سرق ذمي صبياً وأخرجه إلى دار الإسلام ومات الصبي فإنه يصلى عليه ويصير مسلماً بتبعية الدار ولا يعتبر الأخذ حتى وجب تخليصه من يده اهـ. ولم يحك فيه خلافاً وهي واردة على ما في المحيط فإن مقتضاه أن لا يصلى عليه تقديماً لتبعية اليد على الدار إلا أن يكون على الخلاف. وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيده بغير العاقل، وقيده المحقق ابن الهمام في تحريره بغير العاقل قال: وإن كان عاقلاً استقل بإسلامه فلا يرتد بردة من أسلم منهما اهـ. وهو ظاهر كلام الزيلعي فإنه علل تبعية اليد بأن الصغير الذي لا يعبر عن نفسه بمنزلة المتاع، وعزاه إلى شرح الزيادات فظاهرهما أن لو سبي صبي عاقل مع أحد أبويه الكافر فإنه لا يكون كافراً تبعاً لأبيه الكافر ويكون مسلماً تبعاً للدار. ويحتاج إلى صريح النقل وكلامهم يدل على خلافه فإنهم جعلوا

زكاة الإبل أو أذن في وقت الصلاة قوله: **(وظاهر ما في ضياء الحلوم أنه لا بد الخ)** أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لأن الكلام في السبي وهو ما دام في دار الحرب لا يسمى سبياً فلا فائدة لذكر السابي. قلت: الذي يظهر أن ما في ضياء الحلوم ليس المراد منه ظاهره لمخالفته لما في الصحاح والقاموس لأنهما ذكرا أنه يقال سبى العدو سبيا وسباه أسره كاستباه فهو سبي وهي سبي أيضاً والجمع سباياً فأفاد أن السبي يطلق على الأسر وعلى المأسور أي على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد الحمل من بلد إلى بلد نعم ذكرا ذلك القيد في سبي الخمرة فيقال سبيت الخمرة سبياً وسباً إذا حملتها من بلد فهي سبية قوله: **(وكلامهم يدل على خلافه)** قال المحقق ابن أميرحاج في شرح التحرير في فصل الحاكم بعد ذكر التبعية للأبوين ثم للدرا ثم للسابي ما نصه: الذي في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام ويستوي فيما قلنا أن يعقل أو لا يعقل إلى هذا أشار في هذا الكتاب ونص عليه في الجامع الكبير فلا جرم أن قال في شرحه: أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلماً تبعاً، سواء كان الصغير عاقلاً أو لم يكن لأن الابن يتبع خير الأبوين ديناً ا هـ. أقول: ورأيته أيضاً في شرح السير

....

الولد تابعاً لأبويه إلى البلوغ ولا تزول التبعية إلى البلوغ. نعم تزول التبعية إذا اعتقد ديناً غير دين أبويه إذا عقل الأديان فحينئذ صار مستقلاً. وفي الظهيرية: وإذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه يخالف حكم الميراث اهـ. ثم اعلم أن المراد بالتبعية التبعية في أحكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بأن أطفالهم من أهل النار ألبتة بل فيه خلاف؛ قيل يكونون خدم أهل الجنة، وقيل إن كانوا قالوا بلى يوم أخذ العهد عن اعتقاد ففي الجنة وإلا ففي النار. وعن محمد أنه قال فيهم: إني أعلم أن الله لا يعذب أحداً بغير ذنب وهذا ينفي التفصيل، وتوقف فيهم أبو حنيفة كذا في فتح القدير. وفي القنية: صبي سبي مع أبيه ثم مات أبوه في دار الإسلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت اهـ. وحكم المجنون البالغ في هذه الأحكام كحكم الصبي العاقل فيكون فيه الأوجه الثلاثة في التبعية كما صرح به الأصوليون.

قوله **(ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه)** بذلك أمر علي رضي الله عنه أن يفعل بأبيه حين مات، وهذه عبارة معيبة غير محررة. أما الأول فلأن المسلم ليس بولي الكافر، وما في العناية من أنه أراد به القريب فغير مفيد لأن المؤاخذة على نفس التعبير به بعد إرادة القريب به. وأطلقه فشمل ذوي الأرحام كالأخت والخال والخالة. وأما الثاني فلأنه أطلق في الغسل والتكفين والدفن فينصرف إلى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك، وإنما يغسل غسل الثوب النجس من غير وضوء ولا بداءة بالميامن ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله إنسان وصلى لم تجز صلاته، ويلف في خرقة بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفيرة من غير مراعاة سنة اللحد. ولأنه أطلق في الكافر وهو مقيد بغير المرتد، وأما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وإنما يلقى في حفرة كالكلب ولا يدفع إلى من انتقل إلى دينهم كما في

الكبير للإمام السرخسي في باب الوقت الذي يتمكن فيه المستأمن من الرجوع إلى أهله وذلك حيث قال بعد كلام: وبهذا تبين خطأ من يقول من أصحابنا إن الذي يعبر عن نفسه لا يصير مسلماً تبعاً لأبويه فقد نص ههنا على أنه يصير مسلماً يمنع من الرجوع إلى دار الحرب ا هـ.

ونص أيضاً في هذا الباب على أن التبعية تنتهي ببلوغه عاقلاً قوله: **(وهذه عبارة معيبة غير محررة الخ)** قال في النهر: بعد ذكره أن هذه العبارة لفظ الجامع الصغير: ولقائل أن يقول لا نسلم أنها معيبة إذ غاية الأمر أن إطلاق الولي على القريب مجاز لكن بقرينة وهي ما اشتهر أنه لا توالي بين كافر ومسلم وقد صرحوا بأنه لا عيب في المجاز الذي معه قرينة في الحدود فما بالك في غيرها، ولا نسلم أيضاً أنها غير محررة لأن جواب المسألة إنما هو جواز الغسل. قال الإمام التمرتاشي: إذا كان للميت الكافر من يقوم به من أقاربه فالأولى للمسلم أن يتركه لهم. كذا في السراج. وبهذا القدر لا ينتفي الجواز، وأما المرتد فقد تعورف إخراجه من لفظ الكافر فتدبر. وحيث كانت العبارة واقعة

....

فتح القدير، ولأنه أطلق جواب المسألة وهو مقيد بما إذا لم يكن له قريب كافر فإنه كان خلي بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد. وقيد المصنف بالولي المسلم لأن المسلم إذا مات وله قريب كافر فإن الكافر لا يتولى تجهيزه وإنما يفعله المسلمون، ويكره أن يدخل الكافر في قبر قرابته المسلم ليدفنه، وما استدل به الزيلعي على أن الكافر يمكن من تجهيز قريبة المسلم من قول القدوري إذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر، فاستدلال غير صحيح لأن كلامنا فيما إذا وجد المسلمون ودليله فيما إذا لم يوجد من الرجال أحد، فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن المسلم قريبه الكافر الأصلي عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان أولى قوله (**ويؤخذ سريره بقوائمة الأربع**) بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الإكرام والصيانة ويرفعونه أخذاً باليد لا وضعاً على العنق كما تحمل الأمتعة. وفي مختصر الكرخي: ويكره أن يحمل بين عمودي السرير من مقدمه أو مؤخره لأن السنة فيه التربيع، ويكره حمله على الظهر والدابة. وذكر الأسبيجابي أن الصبي الرضيع أو الفطيم أو فوق ذلك قليلاً إذا مات فلا بأس بأن يحمله رجل واحد على يديه ويتداوله الناس بالحمل على أيديهم، ولا بأس بأن يحملها على يديه وهو راكب وإن كان كبيراً يحمل على الجنازة اهـ. قوله (**ويعجل به بلا خبب**) وهو بمعجمة مفتوحة وموحدتين ضرب من العدو، وقيل هو كالرمل وحد التعجيل المسنون أن يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة للحديث «أسرعوا بالجنازة فإن كانت صالحة قربتموها إلى الخير، وإن كانت غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم» والأفضل أن يعجل بتجهيزه كله من حين يموت ولو مشوا به بالخبب كره لأنه ازدراء بالموت وإضرار بالمتبعين. وفي القنية: ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفنه ليصلي عليه الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة، ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفنه ليصلي عليه الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة، ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن. وتقدم صلاة العيد على صلاة الجنازة، وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة، والقياس أن تقدم على صلاة العيد لكنه قدم صلاة العيد مخافة التشويش وكيلا يظنها من في أخريات الصفوف أنها صلاة العيد اهـ.

قوله (**وجلوس قبل وضعها**) أي بلا جلوس لمتبعها قبل وضعها لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون والقيام أمكن منه فكان الجلوس قبله مكروهاً، ولأن الجنازة متبوعة وهم أتباع والتبع لا يقعد قبل قعود الأصل. قيد بقوله «قبل وضعها» لأنهم يجلسون إذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد وضعها كما في الخانية والعناية، وفي المحيط خلافه. قال:

من إمام المذهب محمد بن الحسن فنسبه العيب وعدم التحرير إليها مما لا ينبغي، كيف وقد تبعه في ذلك كبار الأئمة كالمصنف وغيره قوله: (**جلوس قبل وضعها**) قال في النهر: للنهي عن ذلك كما في السراج. قال الرملي: ومقتضاه أنها كراهة تحريم تأمل قوله: (**ويكره القيام بعد وضعها**) قال

....

والأفضل أن لا يجلسوا مالم يسووا عليه التراب لما روي أنه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوى عليه التراب، ولأن في القيام إظهار العناية بأمر الميت وأنه مستحب اهـ. والأولى الأول لما في البدائع: فأما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما روي عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد فكان قائماً مع أصحابه على رأس قبر فقال يهودي: هكذا نصنع بموتانا. فجلس ﷺ وقال لأصحابه: خالفوهم اهـ. أي في القيام فلذاكره. وقيدنا بمتبعها لأن من لم يرد اتباعها ومرت عليه فالمختار أنه لا يقوم لها لما روي عن علي رضي الله عنه كان رسول الله ﷺ أمرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لأحمد رحمه الله، وصحح في الظهيرية أن من في المصلى لا يقوم لها إذا رآها قبل أن توضع.

قوله **(ومشى قدامها)** أي بلا مشي لمتبعها أمامها لأن المشي خلفها أفضل عندنا للأحاديث الواردة باتباع الجنائز، وقد نقل فعل السلف على الوجهين والترجيح بالمعنى، فالشافعي يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود، ونحن نقول هم مشيعون فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه، بل قد ثبت شرعاً إلزام تقديمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة فثبت شرعاً عدم اعتبار ما اعتبره. قالوا: ويجوز المشي أمامها إلا أن يتباعد عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها. وذكر الأسبيجابي: ولا بأس بأن يذهب إلى صلاة الجنازة راكباً غير أنه يكره له التقدم أمام الجنازة بخلاف الماشي اهـ. وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح المجمع معزياً إلى أبي يوسف فقال: رأيت أبا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم قعد حتى تأتيه. كذا في النوادر اهـ. وفي الظهيرية: والمشي فيها أفضل من الركوب كصلاة الجمعة. وفي الغاية: اتباع الجنائز أفضل من النوافل إذا كان لجوار أو قرابة أو صلاح مشهور وإلا فالنوافل أفضل. وينبغي لمن تبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكر وقراءة القرآن وغيرهما في الجنازة، والكراهة فيها كراهة تحريم في فتاوى العصر وعند مجد الأئمة التركماني. وقال علاء الدين الناصري: ترك الأولى اهـ. وفي الظهيرية: فإن أراد أن يذكر الله يذكره في نفسه لقوله تعالى ﴿أنه لا يحب المعتدين﴾ [الأعراف: ٥٥] أي الجاهرين بالدعاء. وعن إبراهيم أنه كان يكره أن يقول الرجل وهو يمشي معها استغفروا له غفر الله لكم. وفي البدائع: ولا ينبغي أن يرجع من

الرملي: وهو مقيد بعدم الحاجة والضرورة. ذكر الحلبي في شرح منية المصلي وهو ظاهر ومقتضى الدليل الآتي أنها كراهة تحريم تأمل قوله: **(فلذا كره)** يفيد أن قول البدائع «فلا بأس بالجلوس» ليس جارياً عى ما هو الغالب في استعماله فيما تركه أولى قوله: **(قالوا ويجوز المشي أمامها إلا أن يتباعد الخ)** قال الرملي: الظاهر أنها كراهة تنزيه وكذا ما بعده.

يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها ويحفر القبر ويلحد ويدخل من

يتبع جنازة حتى يصلي لأن الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود. ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنازة لأن النبي ﷺ نهاهن عن ذلك وقال: انصرفن مأزورات غير مأجورات. ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت للنهي عنه، فأما البكاء فلا بأس به. وإن كان مع الجنازة نائحة أو صائحة زجرت، فإن لم تنزجر فلا بأس بأن تتبع الجنازة ولا يمتنع لأجلها لأن الاتباع سنة فلا تترك ببدعة من غيره اهـ. وفي المجتبى قال البقالي: إذا استمع إلى باكية ليلين فلا بأس إذا أمن الوقوع في الفتنة لاستماعه عليه الصلاة والسلام لبواكي حمزة. ولا تتبع بنار في مجمرة ولا شمع ولا بأس بمرثية الميت، شعراً كان أو غيره. والتعزية للمصاب سنة للحديث «من عزى مصاباً فله مثل أجره»[1] قال البقالي: ولا بأس بالجلوس للعزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جلس رسول الله ﷺ لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزونه. والتعزية في اليوم الأول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة أيام للرجال وتركه أحسن ويكره للمعزى أن يعزي ثانياً اهـ. وهي كما في التبيين أن يقول: أعظم الله أجرك وأحسن عزاك وغفر لميتك. ولا بأس بالجلوس إليها ثلاثاً من غير ارتكاب محظور من فرش البسط والأطعمة من أهل البيت لأنها تتخذ عند السرور ولا بأس بأن يتخذ لأهل الميت طعام اهـ. وفي الخانية: وإن اتخذ ولي الميت طعاماً للفقراء كان حسناً إذا كانوا بالغين، وإن كان في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة اهـ. وفي الظهيرية: ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لأنه عمل أهل الجاهلية وقد نهي عنه، وما يصنع في بلاد العجم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقبح القبائح اهـ. وفي التجنيس: ويكره الإفراط في مدح الميت عند جنازته لأن الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه المحال، وفيه قال عليه الصلاة والسلام «من تعزى بعزاء الجاهلية فأعضوه بهن أبيه ولا تكنوا»[2] اهـ. وفي القنية عن شداد: أكره التعزية عند القبر ذكره في المجرد اهـ. وفي الظهيرية: وهل يعذب الميت ببكاء أهله عليه؟ فقال بعضهم: يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام «إن الميت ليعذب ببكاء أهله»[3] وقال عامة

قوله: **(والتعزية للمصاب سنة)** قال الرملي: وتكره بعد ثلاثة أيام لأنه يجدد الحزن إلا أن يكون المعزى أو المعزى غائباً فلا بأس بها وهي بعد الدفن أفضل منها قبله قوله: **(فاعضوه بهن أبيه ولا تكنوا)** قال الرملي قال في مختار الصحاح قلت قال الأزهري: معناه قولوا له اعضض بأير أبيك ولا تكنوا

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الجنائز باب ٥٦. الترمذي في كتاب الجنائز باب ٧١.

(٢) أحمد في مسنده (٥/ ١٣٦).

(٣) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ٣٢، ٣٣. مسلم في كتاب الجنائز حديث ١٨، ١٩، ٢٢.=

....

العلماء: لا يعذب لقوله تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الإنعام؛ ١٦٤] وتأويل الحديث أنهم في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اهـ.

قوله (**وضع مقدمها على يمينه ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك مؤخرها**) بيان لإكمال السنة في حملها عند كثرة الحاملين إذا تناوبوا في حملها. وقوله «ثم مؤخرها» أي على يمينك. وقوله ثانياً «ثم مؤخرها» أي على يسارك. وهذا لأن النبي ﷺ كان يحب التيامن في كل شيء وإذا حمل هكذا حصلت البداءة بيمين الحامل ويمين الميت. وإنما بدأ بالأيمن المقدم دون المؤخر لأن المقدم أول الجنازة والبداءة بالشيء إنما يكون من أوله، ثم يضع مؤخرها الأيمن على يمينه لأنه لو وضع مقدمها الأيسر على يساره لاحتاج إلى المشي أمامها والمشي خلفها أفضل، ولأنه لو فعل ذلك أو وضع مؤخرها الأيسر على يساره تقدم الأيسر على الأيمن. وإنما يضع مقدمها الأيسر على يساره لأنه لو فعل هكذا يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اهـ. وينبغي أن يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث «من حمل جنازة أربعين خطوة كفرت أربعين كبيرة» كذا في البدائع. وذكر الأسبيجابي: وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس، وإذا نزلوا به المصلى فإنه يوضع عرضاً للقبلة. والمقدم بفتح الدال وكسرها والكسر أفصح كذا في الغاية. وكذا المؤخر. وفي ضياء الحلوم: المُقدَّم بضم الميم وفتح الدال مشددة نقيض المؤخر، يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اهـ. قوله (**ويحفر القبر ويلحد**) لحديث صاحب السنن مرفوعاً «اللحد لنا والشق لغيرنا» يقال لحدت الميت وألحدت له لغتان واللحد بفتح اللام وضمها ـ كذا في الغاية ـ وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف. والشق أن يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت. واستحسنوا الشق فيما إذا كانت الأرض رخوة لتعذر اللحد، وإن تعذر اللحد فلا بأس بتابوت يتخذ للميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب. كذا في غاية البيان. ولا فرق بين أن يكون التابوت من حجر أو حديد كذا في التبيين. وذكر في الظهيرية معزياً إلى السرخسي في الجامع الصغير أنه لا يجوز أن تطرح المضربة في القبر، وما روي عن عائشة فغير مشهور ولا يؤخذ به اهـ. واختلفوا في عمق القبر فقيل قدر نصف القامة، وقيل إلى الصدر وإن زادوا فحسن. وفي المحيط وغيره: ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرمى في البحر اهـ. وهو مقيد بما إذا لم يكن

عن الأير بالهن تأديباً له وتنكيلاً ا هـ. قوله: (**ولأنه لو فعل ذلك**) أي وضع مقدمها الأيسر على يساره بعد مقدمها الأيمن على يمينه، وقوله «أو وضع مؤخرها الأيسر على يساره» أي بعد وضع

= الترمذي في كتاب الجنائز باب ٢٥. النسائي في كتاب الجنائز باب ١٤، ١٥. ابن ماجه في كتاب الجنائز باب ٥٤. الموطأ في كتاب الجنائز حديث ٣٧. أحمد في مسنده (١/ ٤٧) (٢/ ٣١).

قبل القبلة ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ ووجه إلى القبلة وتحل العقدة ويسوى اللبن عليه والقصب لا الآجر والخشب ويسجى قبرها لا قبره ويهال

البر إليه قريباً كما في فتح القدير. وفي الواقعات: لا ينبغي أن يدفن الميت في الدار وإن كان صغيراً لأن هذه السنة كانت للأنبياء قوله **(ويدخل من قبل القبلة)** وهو أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الآخذ له مستقبل القبلة حال الأخذ، واختار الشافعي السل وهو أن توضع الجنازة على يمين القبلة ويجعل رجلا الميت إلى القبر طولاً، ثم يؤخذ برجليه وتدخل رجلاه في القبر ويذهب به إلى أن تصير رجلاه إلى موضعهما ويدخل رأسه القبر، واضطربت الروايات في إدخاله عليه الصلاة والسلام ورجحنا الأول لأن جانب القبلة معظم فيستحب الإدخال منه.

قوله **(ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله)** كذا ورد في الحديث. وقال السرخسي: أي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سملناك. وزاد في الظهيرية: بالله وفي الله. وزاد في البدائع: وفي سبيل الله. ثم قال الما تريدي: وليس هذا بدعاء للميت لأنه إذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبدل عليه الحالة، وإن مات على غير ذلك لم يبدل إلى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الأرض يشهدون بوفاته على الملة. وعلى هذا جرت السنة. ولا يضر وتر دخل القبر أم شفع واختار الشافعي الوتر اعتباراً بعدد الكفن والغسل والإجمار. ولنا أن النبي ﷺ لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلي وصهيب. كذا في البدائع. وذو الرحم المحرم أولى بإدخال المرأة القبر، وكذا الرحم غير المحرم أولى من الأجنبي، فإن لم يكن فلا بأس للأجانب وضعها ولا يحتاج إلى النساء للوضع قوله **(ووجه إلى القبلة)** بذلك أمر رسول الله ﷺ ويكون على شقة الأيمن كما قدمناه. وفي الظهيرية: وإذا دفن الميت مستدبر القبلة وأهالوا التراب عليه فإنه لا ينبش ليجعل مستقبل القبلة، ولو بقي فيه متاع لإنسان فلا بأس بالنبش لإخراج المتاع، وروي أن المغيرة بن شعبة سقط خاتمه في قبر رسول الله ﷺ فما زال بالصحابة حتى رفع اللبن وأخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله ﷺ ثم كان يفتخر بذلك ويقول: أنا أحدثكم برسول الله ﷺ قوله **(وتحل العقدة)** لوقوع الأمن من الانتشار قوله **(ويسوى اللبن عليه والقصب)** لأنه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللبن وطن من قصب، واللبن واحده لبنة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين، والطن بضم الطاء الحزمة. واختلف في المنسوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لأنه للتزيين. كذا في المجتبى قوله **(لا الآجر والخشب)** لأنهما لأحكام البناء والقبر موضع البلاء ولأن بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلاً كذا في الهداية. فعلى الأول يسوى بين الحجر والآجر، وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية. وأورد الإمام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني أن الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله فعلم أن أثر النار لا يضر.

التراب ويسنم القبر ولا يربع ولا يجصص ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة.

وأجاب عنه في غاية البيان بالفرق لأن أثر النار في الآجر محسوس بالمشاهدة وفي الماء ليس بمشاهد. أطلق المصنف في منعهما وقيده الإمام السرخسي بأن لا يكون الغالب على الأراضي النز والرخاوة فإن كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا. وقيده في شرح المجمع بأن يكون حوله، وأما لو كان فوقه لا يكره لأنه يكون عصمة من السبع اهـ. وفي المغرب: الآجر الطين المطبوخ قوله **(ويسجى قبرها لا قبره)** لأن مبني حالهن على الستر والرجال على الكشف إلا أن يكون المطر أو ثلج. في المغرب: سجى الميت بثوب ستره قوله **(ويهال التراب)** ستراً له. ويكره أن يزاد على التراب الذي أخرج من القبر لأن الزيادة عليه بمنزلة البناء، ويستحب أن يحثى عليه التراب. ولا بأس برش الماء على القبر لأنه تسوية له، وعن أبي يوسف كراهته لأنه يشبه التطيين قوله **(ويسنم القبر ولا يربع)** لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبر النبي عليه الصلاة والسلام أخبر أنه مسنم. في المغرب: قبر مسنم مرتفع غير مسطح ويسنم قدر شبر. وقيل: قدر أربع أصابع. وما ورد في الصحيح من حديث عليّ «أن لا أدع قبراً مشرفاً إلا سويته»[1] فمحمول على ما زاد على التسنيم. وصرح في الظهيرية بوجوب التسنيم، وفي المجتبى باستحبابه.

قوله **(ولا يجصص)** لحديث جابر: نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر، وأن يقعد عليه، وأن يبنى عليه، وأن يكتب عليه، وأن يوطأ. والتجصيص طلي البناء بالجص بالكسر والفتح كذا في المغرب. وفي الخلاصة: ولا يجصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بناء. قالوا: أراد به السفط الذي يجعل في ديارنا على القبر. وقال في الفتاوى: اليوم اعتادوا السفط ولا بأس بالتطيين اهـ. وفي الظهيرية: ولو وضع عليه شيء من الأشجار أو كتب عليه شيء فلا بأس به عند البعض اهـ. والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل في المحيط فقال: وإن احتيج إلى الكتابة حتى لا يذهب الأثر ولا يمتهن فلا بأس به،

مقدمها الأيمن على يمينه أو بدونه ابتداء قوله: **(وأجاب عنه في غاية البيان الخ)** أحسن من هذا ما في النهر وهو أن الآجر إنما كره في القبر تفاؤلاً لأن به أثر النار، ألا ترى أنه يكره الإجمار عند القبر واتباع الجنازة بالنار بخلاف الغسل بالماء الحار لأنه يقع في البيت ولا يكره الإجمار فيه وإليه أشار الشارح قول المصنف: **(ويسجى قبرها)** قال الرملي: أي على سبيل الوجوب كما صرح به الزيلعي في

---

(١) رواه مسلم في كتاب الجنائز حديث ٩٣. أبو داود في كتاب الجنائز باب ٦٨. الترمذي في كتاب الجنائز باب ٥٦. النسائي في كتاب الجنائز باب ٩٩. أحمد في مسنده (١/ ٩٦، ١٢٩).

....

فأما الكتابة من غير عذر فلا اهـ. وفي المجتبى: ويكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه أو يقضى عليه حاجة من بول أو غائط أو يصلى عليه أو إليه، ثم المشي عليه يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشي على السقف اهـ. وفي الخلاصة: ولو وجد طريقاً في المقبرة وهو يظن أنه طريق أحدثوه لا يمشي في ذلك وإن لم يقع ذلك في ضميره لا بأس بأن يمشي فيه اهـ. وفي فتح القدير: ويكره الجلوس على القبر ووطؤه حينئذ فما تصنعه الناس ممن دفنت أقاربه ثم دفنت حواليهم خلق من وطء تلك القبور إلى أن يصل إلى قبر قريبه مكروه اهـ. وفي المحيط وغيره: ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد إلا عند الحاجة يوضع الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المرأة، ويجعل بين كل ميتين حاجزاً من التراب ليصير في حكم قبرين. هكذا أمر النبي ﷺ في شهداء أحد وقال: قدموا أكثرهم قرآناً اهـ. وفي فتح القدير: ويكره الدفن في الأماكن التي تسمى فساقي اهـ. وهي من وجوه: الأول عدم اللحد. الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة. الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير حاجز كما هو الواقع في كثير منها. الرابع تجصيصها والبناء عليها. وفي البدائع قال أبو حنيفة رحمه الله: ولا ينبغي أن يصلى على ميت بين القبور وكان علي وابن عباس يكرهان ذلك فإن صلوا أجزأهم اهـ.

قوله **(ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الأرض مغصوبة)** أي بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز إخراجه لغير ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمته. وأشار بكون الأرض مغصوبة إلى أن يجوز نبشه لحق الآدمي كما إذا سقط فيها متاعه أو كفن بثوب مغصوب أو دفن في ملك الغير أو دفن معه مال إحياء لحق المحتاج قد أباح النبي ﷺ نبش قبر أبي رغال لعصا من ذهب معه. كذا في المجتبى. قالوا؛ ولو كان المال درهماً. ودخل فيه ما إذا أخذها الشفيع فإنه ينبش أيضاً لحقه كما في فتح القدير. وذكر في التبيين أن صاحب الأرض مخير إن شاء أخرجه منها وإن شاء ساواه مع الأرض وانتفع بها زراعة أو غيرها. وأفاد كلام المصنف أنه لو وضع لغير القبلة أو على شقة الأيسر أو جعل رأسه في موضع رجليه أو دفن بلا غسل وأهيل عليه التراب فإنه لا ينبش. قال في البدائع: لأن النبش حرام حقاً لله تعالى. وفي فتح القدير: واتفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وأرادت نقله أنه لا يسعها ذلك، فتجويز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت إليه اهـ. وأطلق المصنف فشمل ما إذا بعدت المدة أو قصرت كما في الفتاوى. ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان إلى آخر قبل دفنه قال في الواقعات والتجنيس: القتيل

كتاب الخنثى قوله: **(باستحبابه)** قال في النهر: وهو أولى قوله: **(التي تسمى فساقي)** هي كبيت معقود بالبناء يسع جماعة قياماً ونحوه. كذا في الإمداد قوله: **(وهي)** أي الكراهة.

....

أو الميت يستحب لهما أن يدفنا في المكان الذي قتل أو مات فيه في مقابر أولئك القوم لما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها زارت قبر أخيها عبد الرحمٰن بن أبي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هناك فقالت: لو كان الأمر فيك بيدي ما نقلتك ولدفنتك حيث مت. لكن مع هذا إذا نقل ميلاً أو ميلين ونحو ذلك فلا بأس، وإن نقل من بلد إلى بلد فلا إثم فيه لأنه روي أن يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل إلى أرض الشام، وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان إلى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آبائه، وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إلى المدينة اهـ. وفي التبيين: ولو بلي الميت وصار تراباً جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه اهـ. وفي الواقعات: عظام اليهود لها حرمة إذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لأن الذمي لما حرم إيذاؤه في حياته لذمته فتجب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اهـ. ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس ببيانه تكميلاً للفائدة. قال في البدائع: ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للأموات إن كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله ﷺ «إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[1] ولعمل الأمة من لدن الرسول ﷺ إلى يومنا هذا اهـ. وصرح في المجتبى بأنها مندوبة. وقيل: تحرم على النساء، والأصح أن الرخصة ثابتة لهما. وكان ﷺ يعلم السلام على الموتى السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، أنتم لنا فرط ونحن

قوله: **(أو دفن معه مال الخ)** قال الرملي: استفيد منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع بنتها من المصاغ والأسباب والأمتعة المشتركة إرثاً عنها بغيبة الزوج أنه ينبش لحقه وإذا تلفت به تضمن حصته قوله: **(لأنه روي أن يعقوب صلوات الله تعالى عليه الخ)** لا يخفى أن هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعاً لنا. كذا في شرح العلامة المقدسي، ومثله في شرح الشيخ إسماعيل عن الفتح، وأوضحه بأن من شرط كونه شريعة لنا أن يقصه الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع أن ما نقل من نقل سعد رضي الله تعالى عنه وإن لم يرد من أنكره لكن ورد ما عن عائشة رضي الله تعالى عنها حين نقل أخوها إلا أن يقال ذلك من بلد إلى بلد ونقل سعد دونه لكن ما استدل له به هو من بلد إلى بلد فليتأمل. قال: وقد جزم في التاجية بالكراهة. وفي التجنيس: وذكر أنه إذا مات في بلدة يكره نقله إلى أخرى لأنه اشتغال بما لا يفيد وفيه تأخير دفنه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة قوله: **(وقيل تحرم على النساء الخ)** قال الرملي: أما النساء إذا أردن زيارة القبور إن كان ذلك لتجديد الحزن والبكاء والندب على ما جرت به عادتهن فلا يجوز لهن

---

(١) رواه مسلم في كتاب الجنائز حديث ١٠٦. الموطأ في كتاب الأضاحي حديث ٨. أحمد في مسنده (٣/ ٣٨).

باب صلاة الشهيد

هو من قتله أهل الحرب والبغي أو قطاع الطريق أو وجد في معركة وبه أثر أو

لكم تبع فنسأل الله العافية. ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون أفضل من غيره، ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئاً من عذاب القبر أن يقطعه عند دعاء القارئ وتلاوته، وفيه ورد آثار «من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات» اهـ. وفي فتح القدير: ويكره عند القبر كلما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس إلا زيارتها والدعاء عندها قائماً كما كان يفعل ﷺ في الخروج إلى البقيع اهـ. وفي الخلاصة: ويكره قطع الحطب والحشيش من المقبرة إلا إذا كان يابساً ولا يستحب قطع الحشيش الرطب اهـ. وذكر في الظهيرية مسألة السؤال في القبر وليست فقهية وإنما هي كلامية فلذا تركناها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

باب الشهيد

إنما بوب له مع أن المقتول ميت بأجله عند أهل السنة لاختصاصه بالفضيلة فكان إفراده كإفراد جبريل مع الملائكة. وهو فعيل بمعنى مفعول لأن الملائكة يشهدون موته إكراماً له فكان مشهوداً أو لأنه مشهود له بالجنة أو بمعنى فاعل لأنه حي عند الله حاضر قوله: (**هو من قتله أهل الحرب أو البغي أو قطاع الطريق أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله مسلم ظلماً ولم يجب بقتله دية**) بيان لشرائطه. قيد بكونه مقتولاً لأنه لو مات حتف أنفه أو تردى من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو غرق لا يكون شهيداً أي في حكم الدنيا وإلا فقد شهد رسول الله ﷺ للغريق وللحريق والمبطون والغريب بأنهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع. وفي التجنيس: رجل قصد العدو ليضربه فأخطأ فأصاب نفسه فمات، يغسل لأنه ما صار مقتولاً بفعل مضاف إلى العدو ولكنه شهيد فيما ينال من الثواب في الآخرة لأنه قصد العدو لا نفسه ا هـ. وأطلق في قتله فشمل القتل مباشرة أو تسبباً لأن

الزيارة وعليه حمل الحديث «لعن الله زائرات القبور»[٢] وإن كان للاعتبار الترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس إذا كن عجائز، ويكره إذ كن شواب كحضور الجماعة في المساجد.

باب الشهيد

قوله: (**فإن كان يسيل من فيه الخ**) قال في فتح القدير: وأما إن ظهر من الفم فقالوا إن

---

(٢) رواه أبو داود في كتاب الجنائز باب ٧٨. الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٢١. النسائي في كتاب الجنائز باب ١٠٤. أحمد في مسنده (١/ ٢٢٩، ٢٨٧، ٣٢٤).

قتله مسلم ظلماً ولم تجب به دية فيكفن ويصلى عليه بلا غسل ويدفن بدمه وثيابه إلا ما

موته مضاف إليهم حتى لو أوطؤوا دابتهم مسلماً أو نفروا دابة مسلم فرمته أو رموه من السور أو ألقوا عليه حائطاً أو رموا بنار فأحرقوا سفنهم أو ما أشبه ذلك من الأسباب كان شهيداً، ولو انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلماً أو رمى مسلم إلى الكفار فأصاب مسلماً، أو نفرت دابة مسلم من سواد الكفار أو نفر المسلمون منهم فألجؤوهم إلى خندق أو نار أو نحوه، أو جعلوا حولهم الشوك فمشى عليها مسلم فمات بذلك لم يكن شهيداً خلافاً لأبي يوسف لأن فعله يقطع النسبة إليهم، وكذا فعل الدابة دون حامل وإنما لم يكن جعل الشوك حولهم تسبيباً لأن ما قصد به القتل فهو تسبيب وما لا فلا، وهم إنما قصدوا به الدفع لا القتل. وأراد بـ«من» المسلم فإن الكافر ليس بشهيد، وأراد بالأثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لا ماء يسيل من أنفه أو ذكره أو دبره فإن كان يسيل من فيه فإن ارتقى من الجوف وكان صافياً كان علامة على القتل، وإن نزل من الرأس أو كان جامداً فلا. وفي البدائع: إن أثر الضرب والخنق كأثر الجرح. وقيدنا بكونه في المعركة وهي موضع الحرب لأنه لو وجد في عسكر المسلمين قتيل قبل لقاء العدو فليس بشهيد لأنه ليس قتيل العدو ولهذا تجب فيه القسامة والدية بخلاف ما إذا كان بعد لقائهم فإنه قتيلهم ظاهراً كذا في البدائع، وإنما لم يكتف بقوله «أو قتله مسلم ظلماً» عن ذكر أهل البغي وقطاع الطريق مع كونهم مسلمين قتلوا ظلماً لأن قتيل أهل البغي وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة بل بكل آلة سلاحاً كان أو غيره مباشرة أو تسبيباً كقتيل أهل الحرب.

قال في معراج الدراية: لأنه لما كان القتال مع أهل البغي وقطاع الطريق مأموراً به ألحق بقتال أهل الحرب فعمت الآلة كما عمت هناك ا هـ. بخلاف قتل غيرهم فإنه يشترط أن يكون بحديدة كما سنذكره. وقيد بقوله «ظلماً» لأن من قتله مسلم حقاً كالمقتول بحد أو قصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد، وكذا لو مات في حد أو تغرير أو غيره. وقيد بقوله «ولم يجب بقتله دية» لأن من قتله مسلم ظلماً خطأ أو عمداً بالمثقل أو غيره فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله، وكذا لو وجد مذبوحاً ولم يعلم قاتله كما سيأتي، وكذا لو وجد في محلة مقتول ولم يعلم قاتله فإن لا يدري أقتل ظالماً أو مظلوماً عمداً أو خطأ. وفي المجتبى: وإذا

عرف أنه من الرأس بأن يكون صافياً غسل، وإن كان خلافه عرف أنه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل، وأنت علمت أن المرتقى من الجوف قد يكون علقاً فهو سوداء بصورة الدم، وقد يكون رقيقاً من قرحة في الجوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو أحد المحتملات ا هـ. قوله: **(وإنما لم يكتف بقوله أو قتله مسلم ظلماً الخ)** قال في النهر: فيه نظر لأنه لو قال من قتل ظلماً ولم تجب بقتله دية لاستفيد ما ذكره مع كمال الاختصار ا هـ. ولا يخفي ما فيه.

....

التقت سريتان من المسلمين وكل واحدة ترى أنهم مشركون فأجلوا عن قتلى من الفريقين قال محمد: لا دية على أحد ولا كفارة لأنهم يدافعون عن أنفسهم ولم يذكر حكم الغسل، ويجب أن يغسلوا لأن قاتلهم لم يظلمهم ا هـ. واحترز بقوله «بقتله» أي بسببه عما إذا وجبت الدية بالصلح أو بقتل الأب ابنه أو شخصاً آخر ووارثه ابنه، فإن المقتول شهيد لأن نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وإنما سقط للصلح أو للشبهة. وإنما كان المال عوضاً مانعاً ولم يكن وجوب القصاص عوضاً مانعاً لأن القصاص للميت من وجه وللوارث من وجه آخر وهي تشفي الصدور وللمصلحة العامة وهو ما في شرعيته من حياة الأنفس فلم يكن عوضاً مطلقاً فلا تبطل الشهادة بالشك. كذا في شرح المجمع للمصنف. وذكر في المجتبى والبدائع أن الشرائط ست: العقل والبلوغ والقتل ظلماً وأنه لا يجب به عوض مالي والطهارة عن الجنابة وعدم الارتثاث ا هـ. وإنما لم يذكر المصنف بقيتها لما سيصرح به من مفهوماتها لكن بقي من قتل مدافعاً عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الذمة من غير أن يكون القاتل واحداً من الثلاثة في الكتاب، فإن المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سبباً رابعاً ولا يمكن دخوله تحت قوله «أو قتله مسلم ظلماً» لأن المدافع المذكور شهيد بأي آلة قتل بحديدة أو حجر أو خشب كما صرح به في المحيط، ومقتول المسلم ظلماً لا يكون شهيداً إلا إذا قتل بحديدة كما قدمناه. ومن هنا يظهر أن عبارة المجمع هنا لم تكن محررة فإنه لم يفصل في مقتول المسلم ظلماً بل أدخل الباغي وقاطع الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحداً وليس بصحيح. وإن أراد بالمسلم ما عداهما فليس في عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله ذمي ظلماً فإنه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع قال: والمكابرون في المصر ليلاً بمنزلة قطاع الطريق ا هـ. والبغي في عبارة المختصر مجرور وقطاع الطريق مرفوع.

قوله: **(فيكفن ويصلى عليه بلا غسل)** بيان لحكمه. أما عدم الغسل فلحديث السنن أنه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم. وما علل به الحسن البصري لعدم الغسل بأنهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي: إنه ليس بصحيح لأنه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم مشروعاً. وأما الصلاة فلصلاته عليه السلام على حمزة وغيره يوم أحد ولحديث البخاري أنه صلى على قتلى أحد بعد ثماني سنين. وما قيل من أنهم

قوله: **(لأن المدافع المذكور شهيد الخ)** قال في النهر: من قتل مدافعاً عن نفسه فكونه شهيداً مع قتله بغير المحدد مشكل جداً لوجوب الدية بقتله فتدبره ممعناً النظر فيه ا هـ. ومثل المدافع عن نفسه المدافع عن غيره إذ لا فرق يظهر والجواب عن إشكاله أن هذا القاتل إن كان مكابراً في المصر ليلاً فسيأتي أنه بمنزلة قاطع الطريق وإن كان لصاً نزل عليه ليلاً ليقتله أو يأخذ ماله فهو بمنزلته أيضاً كما في النهر، وعلى كل فلا دية كما لا دية في قاطع الطريق، فقول لوجوب الدية ممنوع، وعلى كل

ليس من الكفن ويزاد وينقص ويغسل إن قتل جنباً أو صبياً أو ارتث بأن أكل أو شرب

أحياء والحي لا يصلى عليه فمدفوع بأنه حكم أخروي لا دينوي بدليل ثبوت أحكام الموتى لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نسائهم إلى غير ذلك. وما قيل من أنها للاستغفار وهم مغفور لهم فمنتقض بالنبي والصبي كما في الهداية. وما في فتح القدير من أنه لو اقتصر على النبي لكان أولى فإن الدعاء في الصلاة على الصبي لأبويه فمدفوع من أن كلامه في نفس الصلاة لا في المدعو له، ولأن الصبي ليس بمستغن عن الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعاء الوارد لأبويه دعاء له لأنه إذا كان فرطاً لأبويه فقد تقدمهما في الخير لا سيما وقد قالوا: إن حسنات الصبي له لا لأبويه ولهما ثواب التعليم قوله: **(ويدفن بدمه وثيابه إلا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص)** بيان لحكم آخر له. وأشار إلى أنه يكره أن ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الأسبيجابي. وقالوا: ما ليس من جنس الكفن الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف وقدمنا فيه كلاماً. واختلفوا في معنى قولهم يزاد وينقص ففي غاية البيان وغيرها: يزاد إن كان ما عليه ناقصاً عن كفن السنة، وينقص إن كان ما عليه زائداً على كفن السنة. وفي معراج الدراية: وبه استدل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث. وفيه: ويجعل الحنوط للشهيد كالميت قوله: **(ويغسل إن قتل جنباً أو صبياً)** بيان لشرطين آخرين للشهادة الأول الطهارة من الجنابة، الثاني التكليف. أما الأول فهو قوله: وقالا: الجنب شهيد لأن ما وجب بالجنابة سقط بالموت. وله: إن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح أن حنظلة لما استشهد جنباً غسلته الملائكة. وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء إذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية. وفي معراج الدراية: وإنما لم يعد النبي صلى ﷺ عليه وسلم غسل حنظلة لأن الواجب تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان واجباً لوجب على بني آدم ولما اكتفى به إذ الواجب نفس الغسل، فأما الغاسل يجوز من كان كما في قصة آدم اهـ. وفيه أن هذا الغسل عنده للجنابة لا

فهو شهيد ولا إشكال تدبر قوله: **(فمدفوع من أن كلامه من نفس الصلاة لا في المدعو له)** ذكر في النهر أن هذا الجواب ممنوع واقتصر على الثاني قوله: **(وفي معراج الدراية وبه استدل المشايخ الخ)** قال في النهر: هذا يفيد أن المراد يزاد على الثلاث وقد مر عن الغاية.

قوله: **(وفيه إن هذا الغسل الخ)** تنظير فيما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لأن هذا الغسل عند أبي حنيفة للجنابة لا للموت وما في القصة غيره. واعلم أنَّ هذا الغسل لا يخلو إما أن يكون للجنابة أو للموت، فإن كان للجنابة فهو يتأدى من أي غاسل كان والجواب عن قولهما حينئذ ظاهر، وإن كان للموت وهو ظاهر كلام المعراج كما هو قضية تنظيره بقصة آدم عليه السلام فالجواب مشكل لما مر من أنه لا بد في إسقاط الفرض من فعل المكلفين حتى لو وجد في البحر لا بد من تغسيله، فقوله «إذا لواجب نفس الغسل الخ» غير ظاهر، ويجاب عن قصة آدم بأن

أو نام أو تداوى أو مضى وقت صلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة حياً أو أوصى أو

للموت. قيد بقوله «جنباً لأنه لو قتل محدثاً حدثاً أصغر فإنه لا يغسل، والفرق بين الحدثين عنده هو أن سقوط غسل أعضاء الوضوء لمعنى ضروري لأن الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لأن الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها. وفي الخبازية: هذا الجواب في النفساء مجرى على إطلاقه لأن أقل النفاس لا حد له، أما في الحائض فمصورة فيما إذا استمر بها الدم ثلاثة أيام ثم قتلت قبل الانقطاع أو بعده، أما لو رأت يوماً أو يومين دماً وقتلت لا تغسل بالإجماع ذكره التمر تاشي لعدم كونها حائضاً ا هـ. وأما الثاني فعلى الخلاف أيضاً. إن الصبي أحق بهذه الكرامات. وله: إن السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم، فعلى هذا الخلاف المجنون. وقد يقال: ينبغي تخصيصه بمجنون بلغ مجنوناً أما من بلغ عاقلاً ثم جن فهو محتاج إلى ما يطهره إذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه بجنونه إلا أن يقال: إن المجنون إذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤاخذ بما مضى لأنه لا قدرة له على التوبة ولم أر نقلاً في هذا الحكم.

قوله: **(أو ارتث بأن أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت الصلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة أو أوصى)** بيان للشرط السادس وهوعدم الارتثاث وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي، وسمي به مرتثاً لأنه قد صار خلقاً في حكم الشهادة. وقيل: مأخوذ من الترثيث وهو الجريح. وفي مجمل اللغة: رتث فلان أي حمل من المعركة رثيثاً أي جريحاً. وحاصله في الشرع أن ينال بعد مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء. وذكر في البدائع أن المرتث في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار إلى حال الدنيا بأن جرى عليه شيء من أحكامها أو وصل إليه شيء من منافعها ا هـ. وهو أضبط مما تقدم. أطلق في الأكل والشرب والنوم والتداوي فشمل القليل والكثير، وأطلق في مضي الوقت فشمل ما إذا كان قادراً على الأداء أو لا لضعف بدنه لا لزوال عقله. وقيده في التبيين بأن يقدر على أدائها حتى يجب القضاء

ذلك أول تعليمه للوجوب فجاز أن يسقط بفعل الملائكة بخلاف ما بعد الأول فلا يسقط إلا بفعل المكلفين، والذي يشعر به قول البدائع أن الجنابة علة الغسل وقوله كالفتح أيضاً أن الشهادة عرفت مانعة من حلول نجاسة الموت لا رافعة لنجاسة كانت قبلها ا هـ. أن الغسل للجنابة كما قاله المؤلف لا للموت، وقضيته أن لو وجد في بحر لم يجب إعادة غسله وهل الحكم كذلك لم أره فليراجع.
قوله: **(وأما الثاني)** أي التكليف قوله: **(إلا أن يقال إن المجنون إذا استمر الخ)** قال في النهر: ولا يخفى أن هذا مسلم فيما إذا جن عقب المعصية، أما لو مضى بعدها زمن يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة ا هـ. وهذا نظير ما قالوا فيمن أفطر بعذر ومات ولم يدرك عدة من أيام أخر

....

بتركها. ورده في فتح القدير بقوله: الله أعلم بصحته. وفيه إفادة أنه إذا لم يقدر على الأداء لا يجب القضاء، فإن أراد إذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار هو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض أنه لا يسقط، وإن أراد لغيبة العقل فالمغمى عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فمتى يسقط القضاء مطلقاً لعدم قدرة الأداء من الجريح ا هـ. وقد يقال: إن مراده الأول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو فيما إذا قدر بعده، أما إذا مات على حاله فلا إثم لعدم القدرة عليها بالإيماء. وقيد بقوله «وهو يعقل» لأنه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل، وإن زاد على يوم وليلة أو نقل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته، فلو أخر وهو يعقل وجعله قيداً في الكل لكان أولى كما أنه لا بد من استثناء من نقل من المعركة خوفاً من أن تطأه الخيل فإنه لا يغسل لأنه ما نال شيئاً من الراحة كما في الهداية، وتعقبه في غاية البيان بأنا لا نسلم أن الحمل من المصرع ليس بنيل راحة ا هـ. وصرح في البدائع بأن النقل من المعركة يزيده ضعفاً ويوجب حدوث آلام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركاً للجراحة في إثارة الموت فلم يمت بسبب الجراحة يقيناً فلذا لم يسقط الغسل بالشك ا هـ. فالارتثاث فيه ليس للراحة بل لما ذكره. وأطلق في النقل فشمل ما إذا وصل إلى بيته حياً أو مات على الأيدي كما في البدائع. وأشار إلى أنه لو قام من مكانه إلى مكان آخر فإنه يكون مرتثاً بالأولى كما في البدائع، وإلى أنه لو باع أو ابتاع فهو مرتث، وأطلق في الوصية فشملت ما كان بأمور الدنيا وبأمور الآخرة وفيه اختلاف معروف، والأظهر أنه لا خلاف فجواب أبي يوسف بأنه يكون مرتثاً فيما إذا كان بأمور الدنيا، وجواب محمد بعدمه فيما إذا كان بأمور الآخرة لأن الوصية بأمور الدنيا من أمر الأحياء فقد أصابه مرافق الحياة فنقص معنى الشهادة، فأما الوصية بأمور الآخرة من أمور الموتى وصنيع من أيس من نفسه فيوصي بما يكفن به ويخلص رقبته ويبرد جلدته من النار ويدخر لنفسه ذخيرة الآخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله ﷺ قال: الحمد لله على سلامته الآن طابت نفسي للموت اقرأ رسول الله ﷺ مني السلام واقرأ الأنصار مني السلام وقل لهم: لا عذر لكم عند الله إن قتل محمد وفيكم عين تطرف. كذا في المحيط. وشمل الوصية بكلام قليل أو كثير كما في غاية البيان، واستثنى في الخانية الوصية بكلمتين وقالوا: إذا تكلم فإن كان طويلاً كان مرتثاً وإلا فلا. ويمكن حمله على كلام ليس بوصية توفيقاً بينهما، لكن ذكر أبو بكر الرازي أنه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لأن الوصية بشيء من أمر الميت فإذا طالت أشبهت

يقضي فيها لا يلزمه الوصية بخلاف ما لو أدركها تأمل قوله: **(وفيه إفادة)** أي في كلام التبيين.

قوله: **(وصرح في البدائع بأن النقل الخ)** أجاب عنه العلامة المقدسي في شرحه بأن القائل أن

قتل في المصر ولم يعلم أنه قتل بحديدة ظلماً أو قتل بحد أو قصاص لا لبغي وقطع طريق.

أمور الدنيا. كذا في غاية البيان. ومن الارتثاث ما إذا أواه فسطاط أو خيمة كذا في الهداية. يعني وهو في مكانه وإلا فهي مسألة النقل من المعركة. وفي التبيين: وهذا كله إذا وجد بعد انقضاء الحرب، وأما قبل انقضائها فلا يكون مرتثاً بشيء مما ذكرنا ا هـ.

قوله: **(أو قتل في المصر ولم يعلم أنه قتل بحديدة ظلماً)** أي مظلوماً لأن الواجب فيه القسامة والدية فخف أثر الظلم. قيد بالمصر لأنه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا تجب فيه قسامة ولادية فلا يغسل لو وجد به أثر القتل. كذا في معراج الدراية. فالمراد بالمصر العمران وما بقربه مصراً كان أو قرية. وقيد بكونه لم يعلم أنه قتل بحديدة لأنه لو علم ذلك بأن وجد مذبوحاً فإن علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص، وإن لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه. فقوله «ظلماً» داخل تحت النفي يعني لم يعلم أنه قتل مظلوماً بحديدة فكان فيه شيئان: أحدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة. ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوماً بأن لم يعلم قاتله لأنه إذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوماً، وأما إذا علم فقد تحقق كونه مظلوماً فلا يكون كلام المصنف مخلاً بشيء كما قد يتوهم. وحاصل المسألة أن من قتل بغير المحدد وعلم قاتله أولاً فإنه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلاً، سواء كان بالمثقل أو بغيره لوجوب الدية، ومن قتل بالمحدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التعليل أولى مما قدمناه من ضم القسامة كما في الهداية، لأنه يرد عليه المقتول في الجامع أو الشارع الأعظم فإنه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وإنما تجب الدية في بيت المال فقط، فلو قيل أو قتل في العمران بغير المحدد مطلقاً أو بالحديد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما إذا قتل بغير المحدد مطلقاً من أول الباب. وفي البدائع: لو قتل في المصر بغير المحدد لا يكون شهيداً وإن كان في المفازة كان شهيداً لأنه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال. ولو نزل عليه اللصوص ليلاً في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لأن القتيل لم يخلف في هذه المواضع بدلاً هو مال ا هـ. وبهذا يعلم أن من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فإنه لا قسامة ولا دية على أحد لأنهما لا يجبان إلا إذا لم يعلم القاتل، وهنا قد علم أن قاتله اللصوص وإن لم يثبت عليهم لفرارهم فليحفظ هذا فإن الناس عنه غافلون قوله: **(أو قتل بحد أو قود)** أي يغسل لأنه صح أنه عليه الصلاة والسلام غسل ماعزاً ولأنه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهداء أحد قوله: **(لا لبغي وقطع طريق)** أي

يقول: تزايد الآلام وإن حدث فهو ناشئ من الجراحة فلا تنقص به الشهادة إنما تنقص بحصول الرفق والراحة.

باب الصلاة في الكعبة

صح فرض ونفل فيها وفوقها ومن جعل ظهره إلى ظهر إمامه فيها صح وإلى

لا يغسل من قتل للبغي أو قطع الطريق وإذا لم يغسلا لم يصل عليهما لأن علياً رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان إجماعاً، وقطاع الطريق بمنزلتهم. أطلقه فشمل ما إذا قتلوا في حال الحرب أو أخذوا وقتلوا بعده كذا روي عن محمد. وفرق الصدر الشهيد بينهما فوافق في الأول وقال بالصلاة في الثاني. قال في التبيين: وهذا تفصيل حسن أخذ به الكبار من المشايخ والمعنى فيه أن القتل في الثاني جداً وقصاص في قاطع الطريق، وفي البغاة لكسر شوكتهم فنزل منزلته لعود منفعته إلى العامة. وهذا التفصيل ربما يشير إليه قوله «لبغي» فإن من قتل بعد الحرب لم يقتل لبغي وإنما قتل قصاصاً. وألحق بقاطع الطريق المكابرون في المصر بالسلاح ليلاً كذا في غاية البيان. والخناق الذي خنق غير مرة كذا في الأسبيجابي. وحكم أهل العصبية كحكم البغاة. ومن قتل أحد أبويه لا يصلى عليه إهانة له كذا في التبيين. ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه عمداً للاختلاف فعندهما يصلى عليه وهو الأصح لأنه فاسق غير ساع في الأرض بالفساد. كذا في النهاية. وقال أبو يوسف: لا يصلى عليه وهو الأصح لأنه باغ على نفسه كذا في غاية البيان معزياً إلى القاضي علي السغدي فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد قول أبي يوسف بما في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة قال: أتي النبي ﷺ برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه ا هـ. وفي فتاوى قاضيخان قريباً من كتاب الوقف: رجلان أحدهما قتل نفسه والآخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم وزراً وإثماً ا هـ. قيدنا بكونه قتل نفسه عمداً لأنه لو قتلها خطأ فإنه يغسل ويصلى عليه اتفاقاً.

باب الصلاة في الكعبة

ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالاً ومكاناً وأولاده للشهيد لأنه معدول به عن سائر الصلوات لجواز جعل الظهر فيها إلى ظهر الإمام قوله: **(صح فرض ونفل فيها وفوقها)** لأنه ﷺ في جوف الكعبة يوم الفتح ولأنها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لأن استيعابها ليس بشرط، وإنما جازت فوقها لأن الكعبة هي العرصة والهواء إلى عنان السماء عندنا دون البناء لأنه ينقل، ألا ترى أنه لو صلى علي أبي قبيس جاز ولا بناء بين يديه

قوله: **(فوافق في الأول)** وهو ما إذا قتلوا في حال الحرب والمراد بالثاني ما إذا قتلوا بعدها.

باب الصلاة في الكعبة

(لأنه متوجه إلى القبلة) زاد في النهر غير متقدم على إمامه قال: وحذفه في البحر ولا بد منه

وجهه لا يصح وإن تحلقوا حولها صح لمن هو أقرب إليها من أمامه إن لم يكن في جانبه.

إلا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه. وفي الغاية: الكعبة هي البناء المرتفع مأخوذ من الارتفاع والنتو ومنه الكاعب. فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبري وفي المجتبى: وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير ليبني على قواعد الخليل، وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها إلى الحالة الأولى والناس يصلون والأحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء قوله: **(ومن جعل ظهره إلى ظهر الإمام فيها صح)** لأنه متوجه إلى القبلة ولا يعتقد إمامه على الخطأ بخلاف مسألة التحري قوله: **(وإلى وجهه لا)** أي لو جعل ظهره إلى وجه إمامه لا يصح لتقدمه على إمامه، وسكت ما إذا جعل وجهه إلى وجه الإمام لأنه صحيح لما قدمناه لكنه مكروه بلا حائل لأنه يشبه عبادة الصورة، وعما إذا جعل وجهه إلى جوانب الإمام وهو جائز بلا كراهة فهي أربعة، تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى قوله: **(وإن حلقوا حولها صح لمن هو أقرب إليها إن لم يكن في جانبه)** لأنه متأخر حكماً لأن التقدم والتأخر لا يظهر إلا عند اتحاد الجهة، فمن كان وجهه إلى الجهة التي توجه الإمام إليها وهو عن يمينة أو يساره وتقدم عليه بأن كان أقرب إلى الحائط من الإمام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره إلى وجه الإمام، ولو قام الإمام في الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز إذا كان الباب مفتوحاً لأنه كقيامه في المحراب في غيرها من المساجد، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

لقوله «وإلى وجهه لا» أي لا يصح مع أنه متوجه إلى القبلة غير أنه تقدم عليه فالمؤثر إنما هو التقدم وعدمه قول المصنف: **(إن لم يكن في جانبه)** قال الرملي: رأيت في كتب الشافعية: لو توجه الإمام أو المأموم إلى الركن فكل من جانبيه جهته وأقول: ولا شيء من قواعدنا يأباه، فلو صلى الإمام إلى الركن فكل من جانبيه جانبه فينظر إلى من عن يمينه وشماله من المقتدين، فمن كان الإمام أقرب منه إلى الحائط أو بمساواته له فيحكم بصحة صلاته، وأما الذي هو أقرب منه إلى الحائط فصلاته فاسدة وبه يتضح الحال في التحلق حول الكعبة المشرفة مع الإمام في سائر الأحوال ا هـ. ونحوه في الدار المختار حيث قال: ولو وقف مسامتاً لركن في جانب الإمام وكان أقرب لم أره وينبغي الفساد احتياطاً لترجيح جهة الإمام وهذه صورته مؤتم إمام.

كتاب الزكاة

هي تمليك المال من فقير مسلم غيرها شمى ولا مولاه بشرط قطع المنفعه عن

كتاب الزكاة

ذكر الزكاة بعد الصلاة لأنهما مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثمانين آية، وهذا يدل على أن التعاقب بينهما في غاية الوكادة والنهاية كما في المناقب البزازية. وهي لغة الطهارة. قال في ضياء الحلوم: سميت زكاة المال زكاة لأنها تزكي المال أي تطهره قال تعالى ﴿خيراً منه زكاة﴾ [الكهف: ٨١] وقيل: سميت زكاة لأن المال يزكو بها أي ينمو ويكثر. ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكاء المال زيادته ونماؤه، وزكا أيضاً إذا طهر، ثم ذكر في باب التفعيل زكى المال أدى زكاته وزكاه أخذ زكاته ا هـ. وفي الغاية: إنها في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة. يقال زكت البقعة أي بورك فيها، وبمعنى المدح يقال زكى نفسه، وبمعنى الثناء الجميل يقال زكى الشاهد، وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف قوله: **(هي تمليك المال من فقير مسلم غيرها شمى ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن الملك كل وجه الله تعالى)** لقوله تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] والإيتاء هو التمليك ومراده تمليك جزء من ماله وهو ربع العشر أو ما يقوم مقامه، وإنما كانت اسماً للفعل عند المحققين وهو الأصح لأنها توصف بالوجوب وهو من صفات الأفعال دون الأعيان، والمراد من إيتاء الزكاة إخراجها من العدم إلى الوجود كما في قوله ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] كذا في المعراج، ويؤيده أن موضوع الفقه كما قدمناه فعل المكلف. وفي الشرع هي المال المؤدى لأنه تعالى قال «وآتوا الزكاة» ولا يصح الإيتاء إلا للعين. كذا في العناية. وأورد الشارح على هذا الحد الكفارة إذا ملكت لأن التمليك بالوصف المذكور موجود فيها ولو قال تمليك المال على وجه لا بد له منه لانفصل عنها لأن الزكاة يجب فيها تمليك المال ا هـ. وجوابه أن قوله «من فقير

كتاب الزكاة

قوله: **(في اثنين وثمانين آية)** صوابه في اثنين وثلاثين كما عده بعض الفضلاء قوله: **(وجوابه أن قوله الخ)** اعترضه المقدسي وأقره في الشرنبلالية بأنه لا يفهم من التعريف شيء مما ذكر من كون الإسلام شرطاً في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا ا هـ. واعترضه في النهر أيضاً بأن شأن الشروط أن تكون خارجة عن الماهية لا أنها جزء منها، فالأولى أن يقال «أل» في المال للعهد أي المعهود إخراجه شرعاً ولم يعهد فيها إلا التمليك، وكون المخرج ربع العشر وبه عرف أن حقيقتها

المملك من كل وجه لله تعالى وشرط وجوبها العقل والبلوغ والإسلام والحرية وملك

مسلم» خرج مخرج الشروط والإسلام ليس بشرط في أخذ الكفارة كما سيأتي. وأيضاً ليس الجواز في الكفارة باعتبار التمليك بل باعتبار أن الشرط فيها التمكين الشامل للتمليك والإباحة، والمال كما صرح به أهل الأصول ما يتمول ويدخر للحاجة وهو خاص بالأعيان فخرج تمليك المنافع. قال في الكشف الكبير في بحث القدرة الميسرة: الزكاة لا تتأدى إلا بتمليك عين متقومة حتى لو أسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزئه لأن المنفعة ليست بعين متقومة ا هـ. وهذا على إحدى الطريقتين، وأما على الأخرى من أن المنفعة مال فهو عند الإطلاق منصرف إلى العين. وقيد بالتمليك احترازاً عن الإباحة ولهذا ذكر الولوالجي وغيره أنه لو عال يتيماً فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة تجوز لوجود ركنه وهو التمليك، وأما الإطعام إن دفع الطعام إليه بيده يجوز أيضاً لهذه العلة، وإن كان لم يدفع إليه ويأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التمليك، ولم يشترط قبض الفقير لأن التمليك في التبرعات لا يحصل إلا به. واحترز بالفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتي في المصرف. ولم يشترط البلوغ والعقل لأنهما ليس بشرط لأن تمليك الصبي صحيح لكن إن لم يكن عاقلاً فإنه يقبض عنه وصيه أو أبوه أو من يعوله قريباً أو أجنبياً أو الملتقط كما في الولوالجية، وإن كان عاقلاً فقبض من ذكر وكذا قبضه بنفسه. والمراد أن يعقل القبض بأن لا يرمي به ولا يخدع عنه والدفع إلى المعتوه يجزيء كذا في فتح القدير. وحكم المجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل. ولم يشترط الحرية لأن الدفع إلى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصرف. وأفاد بقوله «بشرط» أن الدفع إلى أصوله وإن علوا وإلى فروعه وإن سفلوا وإلى زوجته وزوجها وإلى مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي مبيناً. وأشار إلى أن الدفع إلى كل قريب ليس بأصل ولا فرع جائز وهو مقيد بما في الولوالجية: رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه فأراد أن يعطيه الزكاة فإن لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لأن التمليك بصفة القربة يتحقق من كل وجه، وإن فرض عليه النفقة لزمانته إن لم يحتسب من نفقتهم جاز، وإن كان يحتسب لا يجوز لأن هذا أداء الواجب عن واجب آخر ا هـ. وقوله «لله تعالى» بيان لشرط آخر وهو النية وهي شرط بالإجماع في العبادات كلها المقاصد.

قوله: **(شرط وجوبها العقل والبلوغ والإسلام والحرية)** أي شرط افتراضها لأنها فريضة محكمة قطعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن. وما في البدائع من أنه الكتاب والسنة والإجماع والمعقول رده في الغاية بأن السنة لا يثبت بها الفرض إلا أن تكون متواترة أو

تمليك ربع العشر لا غير ا هـ. ولا يخفي عليك ما في كل من الإعتراضين. نعم يرد على المؤلف أن جعل بعض القيود شروطاً في الحدود غير معهود، فالأولى الاقتصار على الجواب الثاني لكن يرد عليه

....

مشهورة، والسنة الواردة أخبار آحاد صحاح وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الأحكام الشرعية، وإن أراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية ا هـ. وجوابه أنهم في مثله يجعلونه مؤكداً للقرآن القطعي لا مثبتاً وهو كثير في كلامهم كإطلاق الواجب على الفرض وهو إما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض إليه بسبب أن بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت بأخبار الآحاد، أو حقيقة على ما قال بعضهم أن الواجب نوعان: قطعي وظني. فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسماً أعم وهو حقيقة في كل نوع، وقد أسلفنا شيئاً منه في أول الطهارة وخرج المجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلاة عليهما للحديث المعروف «رفع القلم عن ثلاث»[1]. وأما إيجاب النفقات والغرامات في مالهما فلأنهما من حقوق العباد لعدم التوقف على النية، وأما إيجاب العشر والخراج وصدقة الفطر فلأنها ليست عبادة محضة لما عرف في الأصول وقد قدمنا في نقض الوضوء حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه. وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان أصلياً أو مرتداً، فلو أسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات أيام ردته، ثم كما هو شرط للوجوب شرط لبقاء الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت. كذا في معراج الدراية. وقيد بالحرية احترازاً عن العبد والمدبر وأم الولد والمكاتب والمستسعى عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلاً فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما، ولو حذف الحرية واستغنى عنها بالملك إذ العبد لا ملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رقبة ويداً ليخرج المكاتب والمشترى قبل القبض كما سيأتي لكان أوجز وأتم. وعندهما: المستسعى حر مديون فإن ملك بعد قضاء سعايته ما يبلغ نصاباً كاملاً تجب الزكاة وإلا فلا. وفي البدائع: والجنون نوعان: أصلي وعارض. أما الأصلي وهو أن يبلغ مجنوناً فلا خلاف بين أصحابنا أنه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الأحوال بعد الإفاقة، وإنما يعتبر ابتداء الحول من وقت الإفاقة كالصبي إذا بلغ يعتبر ابتداء الحول من وقت البلوغ. وأما الطارئ فإن دام سنة

أيضاً أنه إذا ملك الكفارة صدق عليها تعريف المصنف للزكاة فيكون غير مانع فلا يندفع إلا بجعل «ال» في المال للعهد تأمل.

قوله: **(فإن ملك بعد قضاء سعايته)** الأظهر عبارة البدائع حيث قال: إن فضل عن سعايته الخ

---

(١) رواه البخاري في كتاب الحدود باب ٢٢. أبو داود في كتاب الحدود باب ١٧. الترمذي في كتاب الحدود باب ١. ابن ماجه في كتاب الطلاق باب ١٥. أحمد في مسنده (٦/ ١٠٠، ١٠١).

نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الأصلية تام ولو تقديراً وشرط أدائها نية مقارنة

كاملة فهو في حكم الأصلي، وإن كان في بعض السنة ثم أفاق فعن محمد وجوبها وإن أفاق ساعة، وعنه إن أفاق أكثر السنة وجبت وإلا فلا ا هـ. وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها والمغمى عليه كالصحيح كما في المجتبى.

قوله: **(وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحوائجه الأصلية نام ولو تقديراً)** لأنه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به، وقد جعله المصنف شرطاً للوجوب مع قولهم إن سببها ملك مال معد مرصد للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة ـ كذا في المحيط وغيره ـ لما أن السبب والشرط قد اشتركا في أن كلاً منهما يضاف إليه الوجود لا على وجه التأثير فخرج العلة. ويتميز السبب عن الشرط بإضافة الوجوب إليه أيضاً دون الشرط كما عرف في الأصول. وأطلق الملك فانصرف إلى الكامل وهو المملوك رقبة ويداً فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض، ولا على المولى في عبده المعد للتجارة إذا أبق لعدم اليد، ولا المغصوب ولا المجحود إذا عاد إلى صاحبه. كذا في غاية البيان. ولا يلزم عليه ابن السبيل لأن يد نائبه كيده كذا في معراج الدراية. ومن موانع الوجوب الرهن إذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية. وأما كسب العبد المأذون فإن كان عليه

قوله: **(فعن محمد وجوبها الخ)** الذي في البدائع هكذا: وإن كان ساعة من الحول من أوله أووسطه أو آخره يجب زكاة ذلك الحول وهو قول محمد ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف، وفي رواية هشام عنه إن أفاق أكثر السنة وجب وإلا فلا ا هـ. وفي الهداية: ولو أفاق في بعض السنة فهي بمنزلة إفاقته في بعض الشهر في الصوم، وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الحول ا هـ. وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الإيجاز المخل حيث أرجع ضمير «وعنه» إلى محمد مع أنه راجع إلى أبي يوسف قوله: **(وقد جعله المصنف شرطاً للوجوب الخ)** أقول: حاصل جوابه عن المصنف أنه أطلق الشرط على السبب لاشتراكهما في إضافة الوجود إليهما، وقد يقال إن كلام المصنف على حقيقته. وقوله «ملك نصاب» من إضافة المصدر إلى مفعوله فالشرط كونه مالكاً للنصاب الحولي، وأما النصاب نفسه فهو السبب، وقول المحيط إن سببها ملك مال من إضافة الصفة إلى الموصوف أي مال مملوك يدل عليه قول البدائع، وأما سبب فرضيتها فهو المال لأنها وجبت شكر النعمة المال ولذا تضاف إليه، يقال زكاة المال والإضافة في مثله للسببية كصلاة الظهر وصوم الشهر وحج البيت ا هـ. فعلم أن المال الذي هو النصاب الحولي سبب وملكه شرط ولذا عد في البدائع من الشروط الملك المطلق وهو المملوك رقبة ويداً. وبما قررناه ظهر أن قول النهر في قول المصنف إنه من إضافة الصفة إلى الموصوف غير صحيح فتدبر قوله: **(فانصرف إلى الكامل)** قال في النهر: أنت خبير بأن هذا منافٍ لما مر قريباً من احتياجه إلى قيد التمام قوله: **(فلا يجب على المشترى الخ)** أي قبل قبضه أما بعده فيجب لما مضى كما سينبه عليه.

....

دين محيط فلا زكاة فيه على أحد بالاتفاق وإلا فكسبه لمولاه، وعلى المولى زكاته إذا تم الحول نص عليه في المبسوط والبدائع والمعراج، وهو بإطلاقه يتناول ما إذا تم الحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط: وإن لم يكن عليه دين ففيه الزكاة ويزكي المولى متى أخذه من العبد. ذكره محمد في نوادر الزكاة. وقيل: ينبغي أن يلزمه الأداء قبل الأخذ لأنه مال مملوك للمولى كالوديعة، والأصح أنه لا يلزمه الأداء قبل الأخذ لأنه مال تجرد عن يد المولى لأن يد العبد يد أصالة عن نفسه لا يد نيابة عن المولى بدليل أنه يملك التصرف فيه إثباتاً، وإزالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكماً فلا يلزمه الأداء ما لم يصل إليه كالديون ولا كذلك الوديعة ا هـ. وفي المحيط معزياً إلى الجامع: رجل له ألف درهم لا مال له غيرها استأجر بها داراً عشر سنين لكل سنة مائة، فدفع الألف ولم يسكنها حتى مضت السنون والدار في يد الآجر زكى الآجر في السنة الأولى عن تسعمائة وفي الثانية عن ثماني مائة إلا زكاة السنة الأولى، ثم يسقط لكل سنة زكاة مائة أخرى وما وجب عليه بالسنين الماضية لأنه ملك الألف بالتعجيل كلها، فإذا لم يسلم الدار إليه سنة انقضت الإجارة في العشر لأنه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصروفاً إلى الدين. وكذلك في كل حول انتقض مائة ويصير مائة ديناً عليه ويرفع ذلك من النصاب. ثم عند أبي حنيفة يزكي للسنة الثانية سبعمائة وستين، وعندهما سبعمائة وسبعة وسبعون ونصف لأنه لا زكاة في الكسور عنده، وعندهما فيه زكاة، ولا زكاة على المستأجر في السنة الأولى والثانية لنقصان نصابه في الأولى ولعدم تمام الحول في الثانية، ويزكي في الثالثة ثلثمائة لأنه استفاد مائة أخرى ثم يزكي لكل سنة مائة أخرى وما استفاد قبلها إلا أنه يرفع عنه زكاة السنين الماضية ا هـ. والمراد بكونه حولياً أن يتم الحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه الصلاة والسلام «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[1] قال في الغاية: سمي حولاً لأن الأحوال تحول فيه. وفي القنية: العبرة في الزكاة للحول القمري.

وفي الخانية: رجل تزوّج امرأة على ألف ودفع إليها ولم يعلم أنها أمة فحال الحول عندها، ثم علم أنها كانت أمة زوّجت نفسها بغير إذن المولى ورد الألف على الزوج، روي عن أبي يوسف أنه لا زكاة على واحد منهما. وكذلك الرجل إذا حلق لحية إنسان فقضى عليه بالدية ودفع الدية إليه وحال الحول ثم نبتت لحيته وردت الدية، لا زكاة على واحد منهما.

قوله: **(إلا زكاة السنة الأولى)** وهي اثنان وعشرون درهماً ونصف فتح، وهذا بناء على قولهما وإلا فعلى قوله يزكي في الأولى عن ثمانمائة وثمانين ولا زكاة في العشرين لأنها دون الخمس فيكون

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الزكاة باب ٥. الترمذي في كتاب الزكاة باب ٨. ابن ماجه في كتاب الزكاة باب ٥. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٤، ٦. أحمد في مسنده (١/ ١٤٨) (٣/ ٨٥، ٣١٠).

....

وكذلك رجل أقر لرجل بدين ألف درهم ودفع الألف إليه ثم تصادقا بعد الحول أنه لم يكن عليه دين، لا زكاة على واحد منهما. وكذلك رجل وهب لرجل ألفاً ودفع الألف إليه ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء أو بغير قضاء واسترد الألف لا زكاة على واحد منهما ا هـ. وظاهره عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال الحول عليه، فالظاهر أن هذه بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الولوالجية، وإلا فتحتاج المتون إلى إصلاح كما لا يخفى. وفي الخانية أيضاً: رجل اشترى عبداً للتجارة يساوي مائتي درهم ونقد الثمن ولم يقبض العبد حتى حال الحول فمات العبد عند البائع، كان على بائع العبد زكاة المائتين وكذلك على المشتري أما على البائع فلأنه ملك الثمن وحال الحول عليه عنده، وأما على المشتري فلأن العبد كان للتجارة وبموته عند البائع انفسخ البيع والمشترى أخذ عوض العبد مائتي درهم، فإن كانت قيمة العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين لأنه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده وبانفساخ البيع لحقه دين بعد الحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين، ولا زكاة على المشتري لأن الثمن زال عن ملكه إلى البائع فلم يملك المائتي حولاً كاملاً، وبانفساخ البيع استفاد المائتين بعد الحول فلا تجب عليه الزكاة ا هـ. وشرط فراغة عن الدين لأنه معه مشغول بحاجته الأصلية فاعتبر معدوماً كالماء المستحق بالعطش، ولأن الزكاة تحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالمكاتب، ولأن الدين يوجب نقصان الملك ولذا يأخذه الغريم إذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضا. أطلقه فشمل الحال والمؤجل ولو صداق زوجته المؤجل إلى الطلاق أو الموت. وقيل: المهر المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة بخلاف المعجل. وقيل: إن كان الزوج على عزم الأداء منع وإلا فلا، لأنه لا يعد ديناً كذا في غاية البيان ونفقة المرأة إذا صارت ديناً على الزوج إما بالصلح أو بالقضاء ونفقة الأقارب إذا صارت ديناً عليه إما بالصلح أو بالقضاء عليه يمنع. كذا في معراج الدراية. وقيد نفقة الأقارب في البدائع بقيد آخر وهو قليل المدة فإن المدة إذا كانت طويلة فإنها تسقط ولا تصير ديناً. وشمل كلامه كل دين.

وفي الهداية: والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين المنذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لأنه ينتقص به النصاب، وكذا بعد الاستهلاك خلافاً لزفر فيهما، ولأبي يوسف في الثاني لأن له مطالباً وهو الإمام في السوائم ونوّابه في أموال التجارة كان الملاك نوابه ا هـ. وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر ووجوب الحج وهدي المتعة والأضحية. وفي معراج الدراية: ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر

الجواب عليه في الأولى اثنين وعشرين درهماً، ويكون الباقي معه في الثانية سبعمائة وثمانية وسبعين فيزكي عن سبعمائة وستين عنده كما سيأتي.

....

فيه بيانه: له مائتا درهم نذر بأن يتصدق بمائة منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف، ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لأنه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره. ولو نذر بمائة مطلقة لزمته لأن محل المنذور به الذمة، فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكاة ويتصدق بمثلها عن النذر ا هـ. فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول الثاني، ولو كان له خمس وعشرون من الإبل لم يزكه حولين كان عليه في الحول الأول بنت مخاض وللحول الثاني أربع شياه، ولو كان له نصاب حال عليه الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الأول لم يستهلك بل هلك فإنه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الأول بالهلاك، وبخلاف ما لو استهلك قبل الحول حيث لا يجب شيء. ومن فروعه ما إذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدراهم يريد به الفرار من الصدقة أو لا يريد لا يجب عليه الزكاة في البدل إلا بحول جديد أو يكون له ما يضمه إليه في صورة الدراهم. وهذا بناء على أن استبداله السائمة بغيرها مطلقاً استهلاك بخلاف غير السائمة. كذا في فتح القدير. وفي البدائع: وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لأنه يطالب به، وكذا إذا صار العشر ديناً في الذمة بأن أتلف الطعام العشري صاحبه، فأما وجوب العشر فلا يمنع لأنه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة، وذكر الشارح وغيره إن كان للمديون نصب يصرف الدين إلى الأيسر قضاء فيصرف إلى الدراهم والدنانير ثم إلى عَروض التجارة ثم إلى السوائم، فإن كانت أجناساً صرف إلى أقلها حتى لو كان له أربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الإبل صرف إلى الغنم أو إلى الإبل دون البقر لأن التبيع فوق الشاة، فإن استويا خير كأربعين من الغنم وخمس من الإبل. وقيل: يصرف إلى الغنم لتجب الزكاة في الإبل في العام القابل. هكذا أطلقوا. وقيده في المبسوط بأن يحضر المصدق أي الساعي فإن لم يحضره فالخيار إلى صاحب المال إن شاء صرف الدين إلى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم، وإن شاء صرف الدين إلى الدراهم وأدى الزكاة من السائمة لأن في حق صاحب المال هما سواء ا هـ. وفي المحيط: وأما الدين المعترض في خلال الحول فإنه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد، وعند أبي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه ا هـ. وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى. وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا أبرأه فعند محمد يستأنف حولاً جديداً لا عند أبي يوسف كما في

قوله: **(وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه)** سيذكر المؤلف آخر باب زكاة المال ما يدل على أن هذا قول زفر حيث قال: وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وإن كان

....

المحيط أيضاً. وأما الحادث بعد الحول فلا يسقط الزكاة اتفاقاً كذا في الخانية وغيرها. وعلى هذا من ضمن دركاً في بيع فاستحق المبيع بعد الحول لم تسقط الزكاة لأن الدين إنما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان.

وشمل كلامه الدين بطريق الأصالة وبطريق الكفالة، ولذا قال في المحيط: لو استقرض ألفاً فكفل عنه عشرة ولكل ألف في بيته وحال الحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لأن له أن يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما إذا كان له ألف وغصب ألفاً وغصبها منه آخر له ألف وحال الحول على مال الغاصبين ثم أبرأهما فإنه يزكي الغاصب الأول ألفه والغاصب الثاني لا، لأن الغاصب الأول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الأول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعاً اهـ. وظاهره أنه لو لم يبرئهما لا يكون الحكم كذلك. وفي فتح القدير وغيره: لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا: لو أن سلطاناً غصب مالاً وخلطة صار ملكاً له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لأن خلط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك، أما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت الملك لأنه فرع الضمان فلا يورث عنه لأنه مال مشترك فإنما يورث حصة الميت منه. وفي الولوالجية: وقوله أرفق بالناس إذ قل ما يخلو مال عن غصب اهـ. هكذا ذكروا وهو مشكل لأنه وإن كان ملكه عند أبي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضاً، ولذا شرط

مستغرقاً. وقال زفر: يقطع اهـ. وظاهره أن عدم القطع أي عدم منعه وجوب الزكاة قول علمائنا الثلاثة خلاف ما هنا فتأمل. وانظر ما في الجوهرة فلعله يفيد التوفيق.

قوله: (**لشغله بدين الكفالة**) أقول: إنما يتحقق الشغل في مال من يأخذ منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد أنه لا تتعين الزكاة. في مال واحد منهم لأن صاحب الدين له الخيار في الأخذ ممن شاء منهم، فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولاً لكن بعد تعيين صاحب الدين واحداً منهم للأخذ ظهر شغل مال ذلك الواحد وظهر عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فإنه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في مالهم حينئذ لتحقق عدم الشغل تأمل. لكن قد يقال: إنه قبل الأخذ من أحدهم كان مال كل واحد بانفراده مستحقاً لقضاء الدين، فإذا مضى الحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم قوله: (**والغاصب الثاني لا**) أي لا يزكي ألفه لما يذكره من أن إقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما إذا استهلك الغاصب الثاني الألف إذ لو بقيت معه يزكي ألفه لأنها سالمة من الضمان لأنه يلزمه رد ما غصبه قوله: (**ولذا قوله لو أن سلطاناً غصب مالا وخلطه الخ**) أي خلطه بماله، إما إذا لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخلطها ببعضها فلا زكاة عليه لما في القنية: لو كان الخبيث نصاباً لا يلزمه الزكاة لأن الكل واجب التصدق عليه فلا يفيد إيجاب التصدق ببعضه ومثله في البزازية. قال في الشرنبلالية:

....

في المبتغى - بالمعجمة - أن يبرئه أصحاب الأموال لأنه قبل الإبراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه. وقيد المصنف بالزكاة لأن الدين لا يمنع وجوب العشر والخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الخانية. وأما التكفير بالمال فلا يمنع الدين وجوبه على الأصح. كذا في الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة. وفي الولوالجية: رجل التقط ألف درهم وعرفها سنة

وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تفريغ ذمته برده إلى أربابه إن علموا وإلا إلى الفقراء قوله: **(وهو قيد حسن الخ)** قال في النهر: وينبغي أن يقيد بما إذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض، فإن كان زكى ما قدر على وفائه. ثم رأيته في الحواشي السعدية قال: محمل ما ذكروه ما إذا كان له مال غير ما استهلكه بالخلط يفضل عنه فلا يحيط الدين بماله وهذا طبق ما فهمته ولله تعالى المنة ا هـ. قلت: وقد رأيت ما يفيده في الفصل العاشر من التتارخانية حيث قال عن فتاوى الحجة: ومن ملك أموالاً غير طيبة أو غصب أموالاً وخلطها ملكها بالخلط ويصير ضامناً، وإن لم يكن له سواها نصاب فلا زكاة عليه في تلك الأموال وإن بلغت نصاباً لأنه مديون ومال المديون لا ينعقد سبباً لوجوب الزكاة عندنا ا هـ. وذكر في الشرنبلالية مثل ما في السعدية. وبالجملة فوجوب الزكاة عليه مقيد بما إذا أبرأه الغرماء أو بما إذا كان له مال يوفي دينه وإلا فلا، وبه يندفع الإشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب زائد على ما يوفي دينه لأن ما كان مشغولاً بالدين لا زكاة فيه وإنما يزكي ما زاد عليه إذا بلغ نصاباً كما تفيده عبارة السعدية خلافاً لما يوهمه كلام النهر. وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الزائد عليه، ففي هذا الجواب نظر فتدبر. لا يقال قد يحمل على ما إذا كان له مال آخر من غير جنس مال الزكاة كدور السكنى وثياب البدن ونحوها فإذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه تلزمه الزكاة لأن ما عليه مما غصبه وخلطه صار ملكه وله جهة وفاء مما ذكر لأنا نقول: ما كان من الحوائج الأصلية لا يصير به غنياً، فلو كان مديوناً بمايساوي حوائجه الأصلية وقلنا بوجوب الزكاة في ذلك الدين لزم إيجاب الزكاة على الفقير الذي يحل له أخذ الزكاة، ولأن المصرح به أن الدين يصرف إلى مال الزكاة حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين إلى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافاً لزفر، حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه وله مائتا درهم وخادم يصرف الدين إلى المائتين دون الخادم خلافاً لزفر. صرح بذلك في البدائع. فلا يمكن الحمل المذكور تأمل. وقد يجاب عن أصل الإشكال كما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى بأن ما غصبه السلطان وخلطه بماله إن كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل أداء ضمانه، وإن كانوا غير معلومين أي لا هم ولا ورثتهم فعليه زكاته لأنه صار ملكه بالخلط، وهو وإن كانت ذمته مشغولة بقدره لكن هذا دين ليس له مطالب من جهة العباد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة. قلت: لكن سيذكر المؤلف في أواخر فصل زكاة الغنم عن المبسوط أن الظلمة بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة: يجوز دفع الصدقة لوالي خراسان. وذكر قاضيخان في الجامع الصغير: لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط ا هـ. فكونه فقيراً يجوز دفع الصدقة إليه ينافي وجوب الزكاة عليه. نعم سيأتي في باب المصرف

....

ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم الحول على ألفه زكاها استحساناً لأن الألف المتصدق بها لم تصر ديناً عليه في الحال لجواز أن يجيز صاحبها التصدق اهـ.

وشرط فراغه عن الحاجة الأصلية لأن المال المشغول بها كالمعدوم، وفسرها في شرح المجمع لابن الملك بما يدفع الهلاك عن الإنسان تحقيقاً أو تقديراً، فالثاني كالدين والأول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب والثياب المحتاج إليها لدفع الحر أو البرد وكآلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لأهلها، فإذا كان له دراهم مستحقة ليصرفها إلى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما أن الماء المستحق لصرفه إلى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم اهـ. فقد صرح بأن من معه دراهم وأمسكها بنية صرفها إلى حاجته الأصلية لا تجب الزكاة إذا حال الحول وهي عنده، ويخالفه ما في معراج الدراية في فصل زكاة العروض أن الزكاة تجب في النقد كيفما أمسكه للنماء أو للنفقة اهـ. وكذا في البدائع في بحث النماء التقديري: ومن آلات الحرفة الصابون والحرض للغسال لا للبقال بخلاف العصفر والزعفران للصباغ والدهن والعفص للدباغ فإنها واجبة فيه لأن المأخوذ فيه بمقابلة العين وقوارير العطارين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها إن كان من غرض المشتري بيعها بها ففيها الزكاة وإلا فلا. كذا في فتح القدير. وما في النهاية من أن التقييد بالأهل في الكتب ليس بمفيد لما أنه إن لم يكن من أهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وإن كثرت لعدم النماء، وإنما يفيد ذكر الأهل في حق مصرف الزكاة فإذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم وهو محتاج إليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكاة إليه، وأما إذا كان لا يحتاج إليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز صرف الزكاة إليه اهـ. فغير مفيد لأن كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الأصلية ولا شك أن الكتب لغير الأهل ليست منها وهو تقييد مفيد كما لا يخفى. وشرط أن يكون النصاب نامياً والنماء في اللغة بالمد الزيادة والقصر بالهمز خطأ.

تحقيق مسألة من له نصاب سائمة لا تساوي مائتي درهم أنه يحل له أخذ الزكاة مع وجوب الزكاة عليه، وكذلك ابن السبيل له أخذ الزكاة مع وجوبها عليه في ماله الذي ببلده قوله: (**وهو تقييد مفيد كما لا يخفى**) قال في النهر: هذا غير سديد إذ الكلام في شرائط وجوب الزكاة التي منها الفراغ عن الحوائج الأصلية، ومقتضى القيد وجوبها على غير الأهل لما أنها ليست من الحوائج الأصلية في حقهم وليس بالواقع لفقد شرط آخر وهو نية التجارة. فالأهل وغير الأهل في نفي الوجوب سواء ا هـ. قلت: لا يخفى عليك أن قول المؤلف أنه تقييد مفيد بناء على أنها لغير الأهل ليست من الحوائج الأصلية لا أنه تجب الزكاة فيها عليه، فقوله «وحوائجه الأصلية» لا يشمل الكتب إلا لمن هو أهلها فيفيد أنه لا زكاة فيها، وأما لمن هو غير أهلها فمسكوت عنه هنا، ثم يستفاد حكمه من قوله نام ولو تقديراً فيعلم أنه إذا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة عليه أيضاً. ثم إن عبارة الهداية هكذا: وعلى هذا كتب العلم

....

يقال نما المال ينمي نماء وينمو نمواً وأنماه الله كذا في المغرب. وفي الشرع هو نوعان: حقيقي وتقديري. فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل والتجارات، والتقديري تمكنه من الزيادة بكون المال في يده أو يد نائبه، فلا زكاة على من لم يتمكن منها في ماله كمال الضمار، وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجى فإذا رجي فليس بضمار. وأصله الإضمار وهو التغييب والإخفاء ومنه أضمر في قلبه شيئاً.

وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام أصل الملك. كذا في البدائع. فما في فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين أنها أمة، ودية اللحية التي تنبت بعد حقها، والمال المتصادق على عدم وجوبه، والهبة التي رجع فيها بعد الحول من جملة مال الضمار، فغير صحيح مطلقاً لأن الذي كان في يده المال في الحول كان متمكناً من الانتفاع به فلم يكن ضماراً في حقه، وكذا من لم يكن في يده إذ لا ملك له ظاهراً في الحول وإنما الحق في التعليل ما قدمناه عن الولوالجي من أنه بمنزلة الهالك بعد الوجوب، ومال الضمار هو الدين المجحود والمغصوب إذا لم يكن عليهما بينة فإن كان عليهما بينة وجبت الزكاة إلا في غصب السائمة فإنه ليس على صاحبها الزكاة، وإن كان الغاصب مقراً. كذا في الخانية. وفيها أيضاً من باب المصرف: الدين المجحود إنما لا يكون نصاباً إذا حلفه القاضي وحلف، أما قبل ذلك يكون نصاباً حتى لو قبض منه أربعين درهماً يلزمه أداء الزكاة اهـ. وعن محمد: لا تجب الزكاة وإن كان له بينة لأن البينة قد لا تقبل والقاضي قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصومة بين يديه لمانع فيكون في حكم الهالك. وصححه في التحفة كذا في غاية البيان، وصححه في الخانية أيضاً وعزاه إلى السرخسي. ومنه المفقود والآبق والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه، فلو صار في يده بعد ذلك فلا بد له من حول

لأهلها وآلات المحترفين لما قلنا. قلنا قال في العناية: يعني أنها ليست بنامية وأورد عليه الاعتراض المار، وأنت خبير بأنه على تفسير قوله قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده في الحواشي السعدية بأن الظاهر أنه إشارة إلى قوله «لأنها مشغولة الخ» فلا يرد قوله أن قوله «لأهلها غير مقيد ههنا» لأن الكلام إذا كان في الحوائج الأصلية لا بد من التقييد فلا وجه لقصر الإشارة إلى التعليل الثاني مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل ا هـ. وهذا ما أجاب به المؤلف ومشعر بما قلنا.

قوله: **(فغير صحيح مطلقاً)** قال في النهر: فيه بحث فإن تعليل الفتح بقوله «لأنه كان غائباً غير مرجو القدرة على الانتفاع به» ظاهر في أن كونه ضماراً يعني بالنسبة إلى المالك الأصلي، نعم هو بالنسبة إلى من كان في يده كالهالك بعد الوجوب فتدبره ا هـ. وأنت خبير بأن ما ذكره المؤلف مبني على أنه لا ملك فيه للمالك الأصلي، والمأخود في مفهوم الضمار غيبته مع قيام الملك لا مطلق الغيبة فأنى يكون ضماراً بدون الملك إلا أن يدعي ذلك؟ ثم رأيت الشيخ إسماعيل اعترض على النهر فقال فيه: إن تعليل الفتح ظاهر في كونه ضماراً لو كان ملكاً لمن غاب عنه إذ ذاك، والظاهر خلافه إذ لا

....

جديد لعدم الشرط وهو النمو، وأما المدفون في حرز ولو دار غيره إذا نسيه فليس منه فيكون نصاباً. واختلف المشايخ في المدفون في أرض مملوكة أو كرم؛ فقيل بالوجوب لإمكان الوصول، وقيل لا لأنها غير حرز. وأما إذا أودعه ونسي المودع قالوا: إن كان المودع من الأجانب فهو ضمار، وإن كان من معارفة وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان في غير محله. وقيدنا الدين بالمجحود لأنه لو كان على مقر ملي أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداء أو بواسطة التحصيل، ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند أبي حنيفة لأن تفليس القاضي لا يصح عنده، وعند محمد لا يجب لتحقق الإفلاس عنده بالتفليس، وأبو يوسف مع محمد في تحقق الإفلاس ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لجانب الفقراء. كذا في الهداية. فأفاد أنه إذا قبض الدين زكاه لما مضى.

قال في فتح القدير: وهو غير جار على إطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين ولنوضح ذلك فنقول: قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة أقسام: قوي وهو بدل القرض ومال التجارة، ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى، وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية. ففي القوي تجب الزكاة إذا حال الحول ويتراخى القضاء إلى أن يقبض أربعين درهماً ففيها درهم، وكذا فيما زاد بحسابه. وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصاباً ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية. وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصاباً ويحول الحول بعد القبض عليه وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة. ولو ورث ديناً على رجل فهو كالدين الوسط،

ملك له ظاهراً في الحول كما مر اهـ. وهو موافق لما قلنا قوله: **(إلى أن يقبض أربعين درهماً)** أي الأداء بالتراخي إلى قبض النصاب قوله: **(ففيها درهم)** لأن ما دون الخمس من النصاب عفو لا زكاة فيه (شرنبلالي) قوله: **(وكذا فيما زاد بحسابه)** أي وكلما قبض أربعين درهماً يلزمه درهم لأن الكسور التي دون الخمس لا تجب فيها الزكاة عند أبي حنيفة قوله: **(ويعتبر لما مضى الخ)** أي ولا يعتبر الحول بعد القبض بل يعتد بما مضى من الحول قبل القبض وهذه إحدى الروايتين عن الإمام وهي خلاف الأصح. قال في البدائع: ذكر في الأصل أنه تجب الزكاة فيه قبل القبض لكن لا يخاطب بالأداء ما لم يقبض مائتي درهم، فإذا قبضها زكى لما مضي، وروى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه لا زكاة فيه حتى يقبض المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الأصح من الروايتين عنه اهـ. وكذا صرح بأنه الأصح في غاية البيان قوله: **(وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة)** أي هو من الدين المتوسط لأنه يصدق عليه أنه بدل ما ليس للتجارة، وجعله ابن ملك في شرح المجمع من القوي وهو موافق لما في غاية البيان لأنه بدل عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه فإنه جعل الدين الذي هو بدل عن مال على قسمين: أحدهما هذا وهو الدين القوي، والآخر ما يكون بدلاً عن مال لو بقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة وهذا هو الدين المتوسط، ولكن ما ذكره المؤلف من

....

وروي أنه كالضعيف. وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض، وكلما قبض شيئاً زكاه قل أو كثر إلا دين الكتابة والسعاية. وفي رواية أخرجا الدية أيضاً قبل الحكم بها وأرش الجراحة لأنها ليست بدين على الحقيقة فلذا ألا تصح الكفالة ببدل الكتابة، ولا يؤخذ من تركة من مات من العاقة الدية لأن وجوبها بطريق الصلة إلا أن يقول الأصل إن المسببات تختلف بحسب اختلاف الأسباب. ولو آجر عبده أو داره بنصاب إن لم يكونا للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله، وإن كان للتجارة كان حكمه كالقوي لأن أجرة مال التجارة كثمن مال التجارة في صحيح الرواية اهـ. وفي الولوالجية: وأما إذا أعتق أحد الشريكين عبداً مشتركاً واختاروا المولى تضمين المعتق إن كان العبد للتجارة فحكمه حكم دين الوسط هو الصحيح، وإن كان العبد للخدمة فكذلك أيضاً، وإن اختار استسعاء العبد فحكمه حكم الدين الضعيف اهـ. ومقتضى الأول أن العبد إذا كان للتجارة فحكم هذا الدين حكم الدين القوي، وقد صرح

تعريف الديون المذكورة هو الموافق لما في البدائع تأمل. يقول الفقير محمود أحمد بن عبد الغني مجرد هذه الحواشي: ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته: وفي غاية البيان ثم الدين إذا كان بدلاً عن مال فهو على وجهين: إما أن يكون بدلاً عن مال وبقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة كبدل عبيد الخدمة وثياب البدن ففي أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لا تجب فيه الزكاة لما مضى، وفي الرواية الأخرى تجب الزكاة إذا قبض المائتين. وإما أن يكون بدلاً عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبدل عروض التجارة فلا خلاف بين أصحابنا في وجوب الزكاة فيه، واختلافهم في نصاب الأداء فقال أبو حنيفة رحمه الله: يقدر ذلك بأربعين. وعندهما تجب في قليل المقبوض وكثيره إلا الدية على العاقلة وبدل الكتابة فإنهما اشترطا فيهما حولان الحول بعد قبض المالين لأن كل الديون صحيحة سوى هذين، ثم الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكاة اختلفوا فيها فقال أصحابنا: لا يجب إخراج الزكاة عنها قبل القبض. وقال الشافعي في الجديد: إذا كان الدين حالاً على مليء معترف به في الظاهر والباطن وجب إخراج زكاته وإن لم يقبضه. لنا: أنه لو وجب التعجيل للزم إخراج الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز كإخراج البيض عن السود، وهذا لأن الدين أنقص من العين بدليل أن أداء الدين عن العين لا يجوز اهـ. قوله: **(وكلما قبض شيئاً زكاه)** أي وكلما قبض شيئاً يلزمه أداء زكاة ذلك القدر قل المقبوض أو كثر ا هـ ما رأيته قوله: **(وإن كان للتجارة كان حكمه كالقوي الخ)** أقول: هذا مخالف لما في المحيط حيث قال: وفي أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان: في رواية لا زكاة فيها حتى يقبض ويحول عليها الحول لأن المنفعة ليست بمال حقيقة فصار كالمهر، وفي ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها ويجب الأداء إذا قبض منها مائتي درهم لأنها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لأن المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة لأنها لا تصلح لأنها لا تبقى سنة ا هـ. قلت: وهذا صريح في أنه على الرواية الأولى من الدين الضعيف، وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لا من القوي لأن المنافع ليست

....

به في المحيط إلا أن الصحيح خلافه كما علمت، ولعله ليس بدلاً من كل وجه بدليل أن المولى مخير. ثم قال الولوالجي: وهذا كله إذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة، فأما إذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموماً إلى ما عنده فتجب فيها الزكاة وإن لم يبلغ نصاباً، وكذا في المحيط وفيه: ولو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فإنه يضم المستفاد إلى الدين في حوله بالإجماع وإذا تم الحول على الدين لا يلزمه الأداء مائة درهم فإنه يضم الستفاد إلى الدين في حوله بالإجماع وإذا تم الحول على الدين لا يلزمه الأداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهماً. وعندهما: يلزمه وإن لم يقبض منه شيئاً. وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا مات من عليه مفلساً سقط عنه زكاة المستفاد عنده لأنه جعل مضموماً إلى الدين تبعاً له فسقط بسقوطه، وعندهما نجب لأنه بالضم صار كالموجود في ابتداء الحول فعليه زكاة العين دون الدين اهـ. وقدمنا أن المبيع قبل القبض لا تجب زكاته على المشتري.

وذكر في المحيط في بيان أقسام الدين أن المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصاباً لأن الملك فيه ناقص بافتقاد اليد، والصحيح أنه يكون نصاباً لأنه عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء اليد على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب باعتبار التمكن شرعاً اهـ. فعلى هذا قولهم لا تجب الزكاة معناه قبل قبضة، وأما بعد قبضه فتجب زكاته فيما مضى كالدين القوي. وفي المحيط: رجل وهب ديناً له على رجل ووكل بقبضه فلم يقبضه حتى وجبت فيه الزكاة، فالزكاة على الواهب لأن قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اهـ. ثم اعلم أن هذا كله فيما إذا لم يبرئ صاحب الدين منه، أماإذا أبرأ المديون منه بعد الحول فإنه لا

مال زكاة وإن كانت مالاً حقيقة تأمل. ثم رأيت في الولوالجية التصريح بأن فيه ثلاث روايات

قوله: (وإذا تم الحول الخ) يقول مجرد هذه الحواشي: رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر هنا عند قوله «وإذا تم الحول» ما نصه: وقال قاضيخان: رجل له على رجل مائتا درهم فحال الحول إلا شهراً ثم استفاد ألفاً فتم الحول على المائتين، لا تجب عليه زكاة الألف ما لم يأخذ من الدين أربعين درهماً فصاعداً في قول أبي حنيفة لأنه لا تجب عليه زكاة المائتين ما لم يقبض أربعين درهماً فإذا لم يجب عليه الأداء عن الأصل لا يجب عن الفائدة ا هـ. ورأيت أيضاً بخطه هنا عند قول صاحب البحر «وعندهما تجب لأنه بالضم صار كالموجود الخ» ظاهر تعليلهما بقوله «صار كالموجود في ابتداء الحول يعطى» أن النقد لو كان موجوداً من ابتداء الحول غير مستفاد في أثنائه يجب فيه الزكاة بعد حولان الحول وإن كان أقل من النصاب بالاتفاق ويكون النقد نصاباً بضمه إلى الدين وهو كذلك لما في البزازية: له مائة نقد ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكمل أحدهما بالآخر ا هـ. وقال قاضيخان: رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى ديناً له على غيره فحال الحول، ذكر عصام رحمه الله تعالى أن عليه الزكاة وهو محمول على ما إذا كان الدين بدل مال التجارة ويكون المديون ملياً مقراً بالدين. ا هـ. ما رأيته.

....

زكاة عليه فيه، سواء كان ثمن مبيع أو قرضاً أو غير ذلك. صرح به قاضيخان في فتاواه، لكن قيده في المحيط بكون المديون معسراً، أما لو كان موسراً فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه. وذكر في القنية أن فيه روايتين. ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محلاً للنماء التقديري من الأموال. وحاصله أنها قسمان: خلقي وفعلي. فالخلقي الذهب والفضة لأنها تصلح للانتفاع بأعيانها في دفع الحوائج الأصلية فلا حاجة إلى الإعداد من العبد للتجارة بالنية إذا النية للتعيين وهي متعينة للتجارة بأصل الخلقة فتجب الزكاة فيها، نوى التجارة أو لم ينو أصلاً أو نوى النفقة. والفعلي ما سواهما فإنما يكون الإعداد فيها للتجارة بالنية إذا كانت عروضاً، وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الإسامة لأنها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل وللركوب. ثم نية التجارة والإسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة والإسامة، ثم نية التجارة قد تكون صريحاً وقد تكون دلالة، فالصريح أن ينوي عند عقد التجارة أن يكون المملوك به للتجارة، سواء كان ذلك العقد شراء أو إجارة، وسواء كان ذلك الثمن من النقود أو من العروض، فلو نوى أن يكون للبذلة لا يكون للتجارة، وإن كان الثمن من النقود فخرج ما ملكه بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة إذا كان من غير النقود إلا إذا تصرف فيه، فحينئذ تجب الزكاة. كذا في شرح المجمع للمصنف. وفي الخانية: ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة إذا حال الحول، نوى أو لم ينو. وخرج أيضاً ما إذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى أن يمسكها ويبيعها فأمسكها حولاً لا تجب فيها الزكاة كما في الميراث، وكذا لو اشترى بذراً للتجارة وزرعها في أرض عشر استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة إنما عليه حق الأرض من العشر أو الخراج. وخرج ما ملكه بعقد ليس فيه مبادلة أصلاً كالهبة والوصية والصدقة أو ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر بدل الخلع والصلح عن دم العمد وبدل العتق فإنه لا تصح فيه نية التجارة وهو الأصح لأن التجارة كسب المال ببدل هو مال والقبول هنا اكتساب المال بغير بدل أصلاً فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة. كذا صححه في

قوله: **(وهو تقييد حسن الخ)** قال في النهر: هذا ظاهر في أنه تقييد للإطلاق وهو غير صحيح في الضعيف كما لا يخفى اهـ. أي لأن الضعيف لا يجب فيه الزكاة قبل القبض ما لم يمض حول فيكون إبراء الموسر استهلاكاً قبل الوجوب قوله: **(وإليه أشار في الجامع كما في البدائع)** نص عبارة البدائع: ولو استقرض عروضاً ونوى أن تكون للتجارة اختلف المشايخ فيه؛ قال بعضهم: تصير للتجارة لأن القرض ينقلب معاوضة المال بالمال في العاقبة وإليه أشار في الجامع أن من كان له مائتا درهم لا مال له غيرها فاستقرض من رجل قبل حولان الحول خمسة أقفزة لغير التجارة ولم

. . . .

البدائع. وقيدنا ببدل الصلح عن دم العمد لأن العبد للتجارة إذا قتله عبد خطأ ودفع به فإن المدفوع يكون للتجارة. كذا في الخانية.

ولو استقرض عروضاً ونوى أن تكون للتجارة اختلف المشايخ، والظاهر أنها تكون للتجارة وإليه أشار في الجامع كما في البدائع. ولو اشترى عروضاً للبذلة والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة مالم يبعها فيكون بدلها للتجارة لأن التجارة عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما إذا كان للتجارة فنوى أن تكون للبذلة خرج عن التجارة بالنية وإن لم يستعمله لأنها ترك العمل فتتم بها. قال الشارح الزيلعي: ونظيره المقيم والصائم والكافر والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافراً ولا مفطراً ولا مسلماً ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون مقيماً وصائماً وكافراً بالنية اهـ. فقد سوى بين العلوفة والسائمة. والمنقول في النهاية وفتح القدير أن العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية، والسائمة تصير علوفة بمجردها، وقد ظهر لي التوفيق بينهما أن كلام الشارح محمول على ما إذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرعى. ولم يرد بالعمل أن يعلفها، وكلام غيره محمول على ما إذا نوى أن تكون علوفة بعد إخراجها من المرعى، وهذا التوفيق يدل عليه ما في النهاية في

يستهلك إلا قفزة حتى حال الحول، لا زكاة عليه ويصرف الدين إلى مال الزكاة دون الجنس الذي ليس بمال الزكاة.

فقوله «استقرض لغير التجارة» دليل أنه لو استقرض للتجارة يصير للتجارة. وقال بعضهم: لا يصير للتجارة وإن نوى لأن القرض إعارة وهو تبرع لا تجارة فلم توجد نية التجارة مقارنة للتجارة فلا تعتبر اهـ. كلام البدائع. فعلى ما أشار إليه في الجامع إذ نوى التجارة تجب الزكاة فيما استقرضه ولا يقال إنه مشغول بالدين لأن الدين ينصرف إلى الدراهم التي في يده كما تقدم نقله عن الشارح الزيلعي حتى لو زادت قيمة الأقفزة التي استقرضها يضم ما زاد في قيمتها إلى المائتي درهم التي في يده فتجب الزكاة فيها أيضاً، وكذا لو لم تزد صرف القرض إليها وإن لزم نقصها عن النصاب لأنها تضم إلى مال التجارة فيزكي عنهما جميعاً إذا حال عليها الحول تأمل. ثم إن استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الأصح لما في الذخيرة بعد ذكره نحو عبارة البدائع المارة قال شيخ الإسلام في شرح الجامع: والأصح أنها ـ أي نية التجارة في القرض ـ لا تعمل لأن القرض بمعنى العارية ونية العواري ليست بصحيحة، ومعنى قول محمد «استقرض حنطة لغير التجارة» استقرض حنطة كانت عند المقرض لغير التجارة، وفائدة ذلك أنها إذا ردت عليه عادت لغير التجارة وإذا كانت عند المقرض للتجارة، فإذا ردت عليه عادت للتجارة قوله: **(والمنقول في النهاية وفتح القدير الخ)** قال في النهر أقول في الدراية: لو أراد أن يبيع السائمة أو يستعملها أو يعلفها فلم يفعل حتى حال الحول فعليه زكاة السائمة لأنه نوى العمل ولم يعمل فلم ينعدم به وصف الأسامة، ولو نوى في العلوفة صارت

للأداء أو لعزل ما وجب أو تصدق بكله.

تعريف السائمة فليراجع. وأما الدلالة فهي أن يشتري عيناً من الأعيان بعرض التجارة أو يؤاجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وإن لم ينو التجارة صريحاً لكن ذكر في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة، ففي كتاب الزكاة من الأصل أنه للتجارة بلا نية، وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسألة روايتان، ومشايخ بلخ كانوا يصححون رواية الجامع لأن العين وإن كانت للتجارة لكن قد يقصد ببدل منافعها المنفعة فيؤاجر الدابة لينفق عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد إلا بالنية اهـ. ثم اعلم أنه يستثنى من اشتراط نية التجارة للوجوب ما يشتريه المضارب فإنه يكون للتجارة وإن لم ينوها أو نوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبيداً بمال المضاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاماً للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لأنه لا يملك إلا الشراء للتجارة بمالها وإن نص على النفقة بخلاف المالك إذا اشترى عبيداً للتجارة ثم اشترى لهم طعاماً وثياباً للنفقة فإنه لا يكون للتجارة لأنه يملك الشراء لغير التجارة. كذا في البدائع. ويدخل في نية التجارة ما يشتريه الصباغ بنية أن يصبغ به للناس بالأجرة فإنه يكون للتجارة بهذه النية. وضابطه أن ما يبقى أثره في العين فهو مال التجارة، وما لا يبقى أثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه. ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقة أو حكماً بالكون في دار الإسلام كما في البدائع لأنه شرط لكل عبادة، وقد يقال: إنه ذكر الشروط العامة هنا كالإسلام والتكليف فينبغي ذكره أيضاً اهـ.

قوله (**وشرط أدائها نية مقارنة للأداء ولعزل ما وجب أو تصدق بكله**) بيان لشرط الصحة فإن شرائطها ثلاثة أنواع: شرائط وجوب وهي ما ذكره إلا الحول فإنه من شروط وجوب الأداء بدليل جواز التعجيل قبله بعد وجود السبب، وأما النية فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد علمت من قوله أولاً «للّه تعالى» لكن المراد هنا بيان تفاصيلها. والأصل اقترانها بالأداء كسائر العبادات إلا أن الدفع يتفرق فيحرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتفى بوجودها حالة العزل دفعاً للحرج. وإنما سقطت عنه بلا نية فيما إذا تصدق بجميع النصاب لأن الواجب جزء منه وقد وصل إلى مستحقه، وإنما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى الكل زالت المزاحمة. أطلق المقارنة فشمل المقارنة الحقيقية وهو ظاهر، والحكمية كما إذا دفع بلا نية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير فإنه يجزئه وهو بخلاف ما إذا نوى بعد هلاكه، وكما إذا وكل رجلاً بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند الدفع إلى الوكيل فدفع الوكيل بلا نية فإنه يجزئه لأن المعتبر نية الآمر لأنه المؤدي حقيقة، ولو دفعها إلى ذمي ليدفعها إلى

سائمة لأن معنى الأسامة يثبت بترك العمل وقد ترك العمل حقيقة. كذا في المبسوط والخلاصة، وهذا يخالف النقلين فتدبره.

. . . .

الفقراء جاز لوجود النية من الآمر. ولو أدى زكاة غيره بغير أمره فبلغه فأجاز لم يجز لأنها وجدت نفاذاً على المتصدق لأنها ملكه ولم يصر نائباً عن غيره فنفذت عليه. ولو تصدق عنه بأمره جاز ويرجع بما دفع عند أبي يوسف وإن لم يشترط الرجوع كالأمر بقضاء الدين، وعند محمد لا رجوع له إلا بالشرط. وتمامه في الخانية: ولو أعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعاً فلم يتصدق بها حتى نوى الآمر أن تكون زكاته ثم تصدق بها أجزأه، وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة يميني ثم نوى عن زكاة ماله. وفي الفتاوى: رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله إلى رجل ليؤدي عنه فخلط مالهما ثم تصدق ضمن الوكيل، وكذا لو كان في يد رجل أوقاف مختلفة فخلط إنزال الأوقاف، وكذلك البياع والسمسار والطحان إلا في موضع يكون الطحان مأذوناً بالخلط عرفاً انتهى. وبه يعلم حكم من يجمع للفقراء، ومحله ما إذا لم يوكلوه فإن كان وكيلاً من جانب الفقراء أيضاً فلا ضمان عليه، فإذا ضمن في صورة الخلط لا تسقط الزكاة عن أربابها، فإذا أدى صار مؤدياً مال نفسه. كذا في التجنيس. ولو لم يخلط الجابي فإنه يجوز دفع من أعطى قبل أن تبلغ الدراهم مائتين ولا يجوز لمن أعطى بعدما بلغت نصاباً إن كان الفقير وكل الجابي وعلم المعطى ببلوغه نصاباً، فإن لم يكن الجابي وكيل الفقير جاز مطلقاً، وإن لم يعلم المعطى ببلوغه نصاباً جاز في قول أبي حنيفة ومحمد. كذا في الظهيرية. وللوكيل بدفع الزكاة أن يدفعها إلى ولد نفسه كبيراً كان أو صغيراً وإلى امرأته إذا كانوا محاويج ولا يجوز أن يمسك لنفسه شيئاً اهـ. إلا إذا قال ضعها حيث شئت فله أن يمسكها لنفسه. كذا في الولوالجية. وأشار المصنف إلى أنه لا يخرج بعزل ما وجب عن العهدة بل لا بد من الأداء إلى الفقير لما في الخانية: لو أفرز من النصاب خمسة ثم ضاعت لا تسقط عنه الزكاة. ولو مات بعد إفرازها كانت الخمسة ميراثاً عنه اهـ. بخلاف إذا ضاعت في يد الساعي لأن يده كيد الفقراء. كذا في المحيط.

وفي التجنيس: لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعه في ناحية من بيته فسرقها منه سارق لم تقطع يده للشبهة، وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب أنه يقطع السارق غنياً كان أو فقيراً اهـ بلفظه، وإلى أنه لو أخر الزكاة ليس للفقير أن يطالبه ولا أن يأخذ ماله بغير علمه وإن أخذ كان لصاحب المال أن يسترده إن كان قائماً ويضمنه إن كان هالكاً، فإن لم يكن في قرابة من عليه الزكاة أو في قبيلته أحوج من هذا الرجل فكذلك ليس له أن يأخذها له، وإن أخذ كان ضامناً في الحكم، أما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى أن يحل له الأخذ. كذا في الخانية أيضاً. وإلى أنه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية إلا إذا أوصى بها فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات وإلى أنه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرهاً، ولو أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس ليؤدي بنفسه لأن الإكراه لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الأداء عن اختيار. كذا في المحيط. وفي مختصر الطحاوي: ومن امتنع عن أداء زكاة ماله

....

وأخذها الإمام كرهاً منه فوضعها في أهلها أجزأه لأن للإمام ولاية أخذه الصدقات فقام أخذه مقام دفع المالك اهـ. وفي القنية: فيه إشكال لأن النية فيها شرط ولم توجد منه اهـ. وفي المجمع: ولا نأخذها من سائمة امتنع ربها من أدائها بغير رضاه بل نأمره ليؤديها اختياراً اهـ. والمفتى به التفصيل إن كان في الأموال الظاهر فإنه يسقط الفرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه لأن ولاية الأخذ له فبعد ذلك إن لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه، وإن كان في الأموال الباطنة فإنه لا يسقط الفرض لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة فلم يصح أخذه. كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية. وقيد بالتصدق بالكل لأنه لو تصدق ببعض النصاب بلا نية اتفقوا أنه لا يسقط زكاة كله، واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه، وقال أبو يوسف عليه زكاة كله إلا إذا كان الموهوب مائة وستة وتسعين فحينئذ تسقط. كذا في المبتغى بالغين المعجمة. وأطلق في التصدق بالكل فشمل العين والدين فلو كان له على فقير دين فأبرأه عنه سقط زكاته عنه، نوى الزكاة أو لم ينو لما قدمناه، ولو أبرأه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الأداء عن الباقي لأنَّ الباقي يصير عيناً بالقبض فيصير مؤدياً الدين عن العين، والأصل فيه أن أداء العين عن العين وعن الدين يجوز، وأداء الدين عن العين وعن دين سيقبض لا يجوز، وأداء الدين عن دين لا يقبض يجوز. كذا في شرح الطحاوي. وحيلة الجواز أن يعطى المديون الفقير خمسة زكاة ثم يأخذها منه قضاء عن دينه. كذا في المحيط. ولو أمر فقيراً بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لأن الفقير يقبض عيناً فكان عيناً عن عين. كذا في الولوالجية. وقيدنا بكون من عليه الدين فقيراً لأنه لو كان غنياً فوهبه بعد الحول ففيه روايتان، أصحهما الضمان كما في المحيط وقد قدمناه. وشمل أيضاً ما إذا لم ينو شيئاً أصلاً أو نوى غير الزكاة وهو الصحيح فيما إذا نوى التطوع، أما إذا تصدق بكله ناوياً النذر أو واجباً آخر فإنه يقع عما نوى ويضمن قدر الواجب. كذا في التبيين.

وفي شرح الطحاوي: لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فأدى خمسة ونوى ذلك تطوعاً سقطت عنه زكاة الخمسة وهي ثمن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي اهـ. وينبغي أن يكون مفرعاً على قول محمد كما لا يخفى. ولم يشترط المصنف رحمه الله علم الآخذ بما يأخذه أنه زكاة للإشارة إلى أنه ليس بشرط وفيه اختلاف، والأصح كما في المبتغى والقنية أن من أعطى مسكيناً دراهم وسماها هبة أو قرضاً ونوى الزكاة فإنها تجزئه، ولم يشترط أيضاً الدفع من عين

قوله: **(واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به الخ)** أخر في الهداية قول أبي يوسف ودليله وعادته تأخير ما هو المختار عنده ولذا قال في متن الملتقى: لا تسقط حصته عند أبي يوسف خلافاً لمحمد.

قوله: **(وهو صحيح فيما إذا نوى التطوع الخ)** قال في النهر: في التعبير بالتصدق إيماء إلى

....

مال الزكاة لما قدمناه من أنه لو أمر إنساناً بالدفع عنه أجزأه لكن اختلف فيما إذا دفع من مال آخر خبيث. وظاهر القنية ترجيح الإجزاء استدلالاً بقولهم: مسلم له خمر فوكل ذميا فباعها من ذمي فللمسلم أن يصرف هذا الثمن إلى الفقراء من زكاة ماله اهـ. وفي الخانية: إذا هلكت الوديعة عند المودع فدفع القيمة إلى صاحبها وهو فقير لدفع الخصومة يريد به الزكاة لا يجزئه اهـ. وفي القنية: عليه زكاة ودين أيضاً والمال يفي بأحدهما يقضي دين الغريم ثم يؤدي حق الكريم اهـ. وفي الظهيرية: له خمس من الإبل وأربعون شاة فأدى شاة لا ينوي عن أحدهما صرفها إلى أيهما شاء كما لو كفر عن ظهار امرأتين بتحرير رقبة كان له أن يجعل عن أيتهما شاء اهـ. وفي فتح القدير: والأفضل في الزكاة الإعلان بخلاف صدقة التطوع. وفي الولوالجية: إذا أدى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعاً يقع عن الزكاة عند أبي يوسف، وعند محمد عن النفل لأن نية النفل عارض نية الفرض فبقي مطلق النية، لأبي يوسف أن نية الفرض أقوى فلا يعارضها نية النفل اهـ. وأطلق في عزل ما وجب فشمل ما إذا عزل كل ما وجب أو بعضه. وفي الخانية من باب الأضحية: للوكيل بدفع الزكاة أن يوكل بلا إذن ولا يتوقف. وفي القنية من باب الوكالة بأداء الزكاة: لو أمره أن يتصدق بدينار على فقير معين فدفعها إلى فقير آخر لا يضمن. ثم رقم برقم آخر أنه في الزكاة يضمن وله التعيين اهـ. والقواعد تشهد للأول لأنهم قالوا: لو قال للّه علي أن أتصدق بهذا الدينار على فلان فله أن يتصدق على غيره. وفي الواقعات: ولو شك رجل في الزكاة فلم يدر أزكى أم لا فإنه يعيد. فرق بين هذا وبين ما إذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت أصلاها أم لا، والفرق أن العمر كله وقت لأداء الزكاة فصار هذا بمنزلة شك وقع في أداء الصلاة أنه أدى أم لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد اهـ. ووقعت حادثة هي أن من شك هل أدى جميع ما عليه من الزكاة أم لا بأن كان يؤدي متفرقاً ولا يضبطه هل يلزمه إعادتها، ومقتضى ما ذكرنا لزوم

إخراج النذر والواجب الآخر قوله: **(والقواعد تشهد للأول الخ)** أقول: فيه نظر فإن ما ذكره قياس مع الفارق لأنهم صرحوا بأن تعيين الزمان والمكان والدرهم والفقير غير معتبر في النذر لأن الداخل تحت النذر ما هو قربة وهو أصل التصدق دون التعيين فيبطل التعيين وتلزم القربة، وهنا الوكيل إنما يملك التصرف من الموكل وقد أمره بالدفع إلى فلان فليس له مخالفته كما في سائر أنواع الوكالة، ونظيره لو أوصى بدراهم لفلان وأمر الوصي بأن يدفعها إليه بعد موته ليس له أن يدفعها إلى آخر قوله: **(ومقتضى ما ذكر لزوم الإعادة)** قال الرملي: فرق بين هذا وبين ما تقدم، فما تقدم شك في الأداء وعدمه، وههنا في مقدار المؤدى فينبغي التحري كما هو الأصل في مثله ا هـ. أي حيث غلب على ظنه قدر معين، أما إذا لم يغلب كما هو فرض كلام المؤلف فما معنى التحري تأمل.

باب صدقة السوائم

هي التي تكتفي بالرعي في أكثر السنة ويجب في خمس وعشرين إبلاً بنت مخاض

الإعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين لأنه ثابت في ذمته بيقين فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

باب صدقة السوائم

أي زكاتها قالوا: حيث أطلقت الصدقة في الكتاب العزيز فالمراد بها الزكاة. وبدأ أكثرهم ببيان السوائم اقتداء بكتب رسول الله ﷺ فإنها كانت مفتتحة بها ولكونها أعز أموال العرب. والسوائم جمع سائمة ولها معنيان: لغوي وفقهي. قال في المغرب؛ سامت الماشية رعت سوماً وأسامها صاحبها أسامة، والسائمة عن الأصمعي كل إبل ترسل ترعى ولا تعلف في الأهل اهـ. وفي ضياء الحلوم: السائمة المال الراعي قوله **(هي التي تكتفي بالرعي في أكثر السنة)** بيان للسائمة بالمعنى الفقهي لأن اسم السائمة لا يزول بالعلف اليسير ولأنه لا يمكن الاحتراز عنه. قيد بالأكثر لإفادة أنه لو علفها نصف الحول فإنها لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لوقوع الشك في السبب لأن المال إنما صار سبباً بوصف الأسامة فلا يجب الحكم مع الشك. اعترض في النهاية بأن مرادهم تفسير السائمة التي فيها الحكم المذكور فهي تعريف بالأعم إذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين وإلا فيشمل الأسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة وأقره عليه في فتح القدير. وقد يجاب بأنهم إنما تركوا القيد لتصريحهم بعد ذلك بأن ما كان للحمل والركوب فإنه لا شيء فيه، وصرحوا أيضاً بأن العروض إذا كانت للتجارة يجب فيها زكاة التجارة وقالوا: إن العرض خلاف النقد فيدخل فيه الحيوانات. وحاصله أنه إن أسامها للحمل أو للركوب فلا زكاة أصلاً، أو للتجارة ففيها زكاة التجارة، أو للدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب. وفي المحيط: ولو اشتراها للتجارة ثم جعلها سائمة يعتبر الحول من وقت الجعل لأن حول زكاة التجارة يبطل بجعلها للسوم لأن زكاة السوائم وزكاة التجارة مختلفان قدراً وسبباً فلا يبني حول أحدهما على الآخر اهـ. فإن قلت: قد اقتصر الزيلعي وغيره على أن المراد بها التي تسام للدر والنسل فيفيد أنها لو كانت كلها ذكوراً لا تجب الزكاة فيها، والمصرح به في البدائع والمحيط أنه لا فرق بين

باب صدقة السوائم

قوله: **(وقد يجاب بأنهم الخ)** قال في النهر: هذا غير دافع إذ التعريف بالأعم لا يصح ولا ينفع فيه ذكر الحكمين بعده اهـ. ويمكن أن يقال: المراد أن القيد المذكور ملاحظ في التعريف واكتفوا عن التصريح به هنا لعلمه مما يأتي فلا يكون تعريفاً بالأعم تأمل. على أن عدم التعريف

وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتاً لبون وفي إحدى وتسعين حقتان إلى مائة

كونها كلها إناثاً أو كونها كلها ذكوراً أو بعضها ذكوراً وبعضها إناثاً. قلت: المقصود من هذا الشرط نفي كون الأسامة للحمل والركوب أو للتجارة لا اشتراط أن تكون للدر والنسل، ولذا زاد في المحيط أن تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن، فالذكور فقط تسام للزيادة والسمن لكن في البدائع: لو أسامها للحم لا زكاة فيها كالحمل والركوب. وفي القنية: له إبل عوامل يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمنها في الباقي ينبغي أن لا يجب فيها الزكاة اهـ. والرعي مصدر رعت الماشية الكلأ والرعي بالكسر الكلأ نفسه. كذا في المغرب. والمناسب هنا ضبطه بالفتح لأن السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تعلف في الأهل لقصد الدر والنسل كما في فتح القدير، فلو حمل الكلأ إليها في البيت لا تكون سائمة فلو ضبط الرعي في كلامهم هنا بالكسر لكانت سائمة، ولا بد أن يكون الكلأ الذي ترعاه مباحاً كما قيده الشمني به لأن الكلأ في اللغة كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح.

قوله **(ويجب في خمس وعشرين إبلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وتسعين حقتان إلى مائة وعشرين)** بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله ﷺ. والإبل ليس لها واحد من لفظها والنسبة إليها إبلي بفتح الباء كقولهم في النسبة إلى سلمة سَلَمي بالفتح لتوالي الكسرات مع الياء. والمخاض النوق الحوامل، وابن المخاض هو الفصيل الذي حملت أمه قبل ابن اللبون بسنة، وكذلك بنت المخاض. والمخاض أيضاً وجع الولادة قال تعالى

بالأعم اصطلاح للمتأخرين وإلا فالمتقدمون وأهل اللغة على جوازه قوله: **(قلت المقصود من هذا الشرط الخ)** يدل على هذا القصد ما في تحفة الملوك من أن السائمة الراعية أكثر الحول لا للركوب والعمل اهـ. لكن نظر في هذا الجواب في النهر بأن نفي الأسامة للحمل والركوب قد يحصل بدون قصد الدر والنسل بأن لا يقصد شيئاً أصلاً، ولا شك أن في هذه الحالة لا زكاة عليه أيضاً اهـ. قلت: لا يخفى عليك أن محصل جواب المؤلف أنه مجاز من قبيل إطلاق الملزوم وإرادة اللازم كما في قولك «نطقت الحال» فليس المراد خصوص المذكور بل ما أطلق هو عليه، فالمراد اللازم أعني نفي كونها للحمل أو للتجارة كما أن المراد من النطق الدلالة فقد آل كلام المؤلف إلى ما قدمناه عن التحفة، ولا يخفى عدم توجه النظر عليه فكذا ما آل إليه فتدبر. نعم يرد عليه ما مر عن الخانية لو ورث سائمة كان عليه الزكاة إذا حال الحول نوى أو لم ينو تأمل قوله: **(ويسمنها في الباقي)** الذي رأيته في القنية: ويسيمها من الأسامة لا من التسمين قوله: **(فلو ضبط الرعي الخ)** قال في النهر: الكسر هو المتداول على الألسنة ولا يلزم عليه أن تكون سائمة إلا لو أطلق الكلأ على المنفصل، ولقائل منعه بل ظاهر ما مرَّ عن المغرب أي من قوله هو كل ما رعته الدواب من الرطب واليابس

وعشرين ثم في كل خمس شاة إلى مائة وخمس وأربعين ففيها حقتان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق

﴿فأجآءها المخاض إلى جذع النخلة﴾ [مريم: ٢٣] وشاة لبون ذات لبن، وابن اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة، والحق من الإبل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة، والحقة الأنثى والجمع حقاق، والجذع من البهائم قبل الثني إلا أنه من الإبل في السنة الخامسة والأنثى جذعة. هذا في اللغة. وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض ما تم لها سنة، وبنت اللبون ما تم لها سنتان، وبالحقة ما تم لها ثلاث، وبالجذعة ما تم لها أربع. ذكر الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح أن قيد كونها بنت مخاض أو بنت لبون خرج مخرج العادة لا مخرج الشرط فالمراد السن لا أن تكون أمها مخاضاً أو لبوناً اهـ. واقتصر الفقهاء على هذه الأسنان الأربعة لأن ما عداها لا مدخل لها في الزكاة كالثني والسديس والباذل تيسيراً على أرباب الأموال بخلاف الأضحية فإنها لا تجوز بهذه الأسنان لأنه لا يجوز فيها إلا الثني ولا يجوز الجذع إلا من الضأن وقالوا: هذه الأسنان الأربعة نهاية الإبل في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهرم. والأصل في هذا الباب أنه توقيفي، وما في المبسوط مما يفيد أنه معقول المعنى فإنه قال: إن إيجاب الشاة في خمسة من الإبل لأن المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام «هاتوا ربع عشر أموالكم» والشاة تقرب من ربع عشر فإن الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض بأربعين درهماً فإيجاب الشاة في الخمس كإيجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظر، لأنه قد ورد في الحديث أن من وجب عليه سن فلم يوجد عنده فإنه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه. وقيد المصنف السن الواجب في الإبل بالإناث لأنه لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض إلا بطريق القيمة للإناث إلا فيما دون خمس وعشرين من الإبل فإنه يجوز الذكر والأنثى لأن النص ورد باسم الشاة فإنها تقع على الذكر والأنثى بخلاف البقر والغنم فإنه يجوز في السن الواجب فيهما الذكور والإناث كما سيصرح به من التبيع والمسن. وفي البدائع: ولا يجوز في الصدقة إلا ما يجوز في الأضحية. وأطلق فيه الإبل فشمل الذكور والإناث كما قدمناه لأن الشرع ورد بنصابها باسم الإبل والبقر والغنم، واسم الجنس يتناول جميع الأنواع بأي صفة كانت كاسم

يفيد اختصاصه بالقائم في مدنه ولم تكن منه سائمة لأنه ملك بالجوز فتدبره.

قوله: **(إلا فيما دون خمس وعشرين من الإبل الخ)** قال الرملي: لو قال إلا في الشاة الواجبة فيها لكان أخصر وأصوب لما سيأتي من قوله «ثم في كل خمس شاة» وهي أعم من الذكر والأنثى وقد وجبت فيما زاد على العدد المذكور الذي هو دون الخمسة وعشرين من الإبل تأمل.

وبنت مخاض وفي مائة وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق إلى مائتين ثم تستأنف أبداً كما بعد مائة وخمسين والبخت كالعراب.

الحيوان، وسواء كان متولداً من الأهليين أو من أهلي ووحشي بعد أن كان الأم أهلية كالمتولد من الشاة والظبي إذا كان أمه شاة، والمتولد من البقر الأهلي والوحشي إذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه. كذا في البدائع. وشمل الصغار والكبار لكن بشرط أن لا يكون الكل صغاراً لما سيصرح به بعد ذلك فالصغار تبع للكبار عند الاختلاط. وشمل الأعمى والمريض والأعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الولوالجية، وشمل السمان والعجاف لكن قالوا: إذا كان له خمس من الإبل مهازيل وجب فيها شاة بقدرهن، ومعرفة ذلك أن ينظر إلى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط؛ فإن كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة الوسط عشرة تبين أن الشاة الوسط خمس بنت مخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها قيمة خمس واحدة منها، وإن كان سدسها فسدس، وعلى هذا قياسه. وإن كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر إلى قيمة أعلاهن فيجب فيها من الزكاة قدر خمس أعلاهن، فإن كانت قيمة أعلاهن، فإن كانت قيمة أعلاهن عشرين فخمسه أربعة فيجب فيها شاة تساوي أربعة دراهم، وإن كانت قيمة أعلاهن ثلاثين فخمسه ستة دراهم لأنه لاوجه لإيجاب الشاة الوسط لأنه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من العجاف أو تربو عليها فيؤدي إلى الإجحاف بأرباب الأموال فأوجبنا شاة بقدرهم ليعتدل النظر من الجانبين، وكذا في العشرة منها يجب شاتان بقدرهن إلى خمس وعشرين فيجب واحدة من أفضلهن، وتمام تفريعات زكاة العجاف في الزيادات والمحيط وغيرها.

قوله: **(ثم في كل خمس شاة إلى مائة وخمس وأربعين ففيها حقتان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاق إلى مائتين ثم تستأنف أبداً كما بعد مائة وخمسين)** كما ورد ذلك في كتاب عمرو بن حزم. وفي المبسوط وفتاوى قاضيخان: إذا صارت مائتين فهو مخير إن شاء أدى فيها أربع حقاق في كل خمسين حقة، وإن شاء أدى خمس بنات لبون في كل أربعين بنت لبون. وفي معراج الدراية: إن له الخيار فيما إذا كانت مائة وستاً وتسعين إن شاء أدى أربع حقاق وإن شاء صير

قوله: **(ثم في كل خمس شاة)** ذكر الرملي أنه ورد سؤال لبعض الفضلاء أنه هل تشترط حياة

باب صدقة البقر

وفي ثلاثين بقراً تبيع ذو سنة أو تبيعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه إلى ستين ففيها تبيعان وفي سبعين مسن وتبيع وفي ثمانين مسنتان فالفرض

لتكمل مائتين فيخير بينها وبين خمس بنات لبون. وإنما قيد في الاستئناف بقوله «كما بعد مائة وخمسين» ليفيد أنه ليس كالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين. والفرق بينهما أن في الاستئناف الثاني إيجاب ليفيد أنه ليس كالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين، والفرق بينهما أن في الاستئناف الثاني إيجاب بنت لبون، وفي الاستئناف الأول لم يكن لانعدام نصابه، وأن الواجب في الاستئناف الأول تغير من الخمس إلى أن تستأنف الفريضة، وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك، فإذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الأربع حقاق أو الخمس بنات لبون، وفي عشر شاتان معها، وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها، وفي عشرين أربع معها، فإذا بلغت مائتين وخمساً وعشرين ففيها بنت مخاض معها إلى ست وثلاثين فبنت لبون معها إلى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق إلى مائتين وخمسين، ثم تستأنف كذلك ففي مائتين وست وتسعين ست حقاق إلى ثلثمائة وهكذا قوله: **(والبخت كالعراب)** لأن اسم الإبل يتناولهما واختلافهما في النوع لا يخرجهما من الجنس. والبخت جمع بختي وهو الذي تولد من العربي والعجمي منسوب إلى بخت نصر. والعراب جمع عربي للبهائم وللأناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع. والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والأعراب أهل البدو واختلف في نسبتهم، فالأصح أنهم نسبوا إلى عَرَبة بفتحتين وهي من تهامة لأن أباهم إسماعيل عليه السلام نشأ بها. كذا في المغرب والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقربها من الإبل في الضخامة حتى شملها اسم البدنة. وفي المغرب: بقر بطنه شقه من باب طلب. والباقور والبيقور والأبقور والبقر سواء، وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقر ا هـ. والبقر جنس واحده بقرة ذكراً كان أو أنثى كالتمر والتمرة فالتاء للوحدة لا للتأنيث، وفي ضياء الحلوم: الباقر جماعة البقر مع رعائها قوله: **(في ثلاثين بقراً تبيع ذو سنة أو تبيعة وفي أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه إلى ستين ففيها تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان فالفرض يتغير في كل عشر من تبيع إلى**

الشاة أم لا، وذكر الجواب عن بعضهم بالتوقف وأنه لو لم ير فيه نصاً، وعن بعضهم الجزم بالاشتراط وأن المذبوحة لا تجزيء إلا على سبيل التقويم وأطال فيه فراجعه.

باب صدقة البقر

قوله: **(وجوابه أنه لما كان في العرق ليس ببقر الخ)** قال في النهر: فيه نظر والأولى أن يقال:

يتغير بكل عشر من تبيع إلى مسنة والجاموس كالبقر.

مسنة) بهذا أمر رسول الله ﷺ معاذاً حين بعثه إلى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر إلا في قوله «وفيما زاد على الأربعين فبحسابه» ففيه روايات عن الإمام، فما في المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزائد إذا كان واحدة جزءاً من أربعين جزءاً من مسنة، وروى الحسن عنه أنه لا شيء في الزيادة إلى ستين وهو قولهما، وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في المحيط رواية أسد أعدل الأقوال. وفي جامع الفقه: قولهما هو المختار وذكر الأسبيجابي أن الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على القدوري. وسمي الحولي من أولاد البقر بالتبيع لأنه يتبع أمه بعد. والمسن من البقر والشاء ما تم له سنتان، ومن الإبل ما دخل في السنة الثامنة. ثم لا يتعين الأنوثة في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الإبل لأنها لا تعد فضلاً فيهما بخلاف الإبل وفي المحيط معزياً إلى الزيادات: له أربعون من البقر عجافاً فعليه مسنة بقدرهن. ومعرفة ذلك أن ينظر إلى قيمة التبيع الوسط وقيمة المسنة الوسط، فإن كانت قيمة التبيع أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين أن المسنة مثل تبيع وربع تبيع فعليه واحدة من أفضلهن وربع التي تليها، وإن كان قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجري المسائل ا هـ قوله: **(والجاموس كالبقر)** لأن اسم البقر يتناولهما إذ هو نوع منه فيكمل نصاب البقر به وتجب فيه زكاتها، وعند الاختلاط تؤخذ الزكاة من أغلبها إن كان بعضها أكثر من بعض، وإن لم يكن فيأخذ أعلى الأدنى وأدنى الأعلى. ولا يرد عليه ما إذا حلف لا يأكل لحم البقر فأكله فإنه لا يحنث كما في الهداية، لأن أوهام الناس لا تسبق إليه في ديارنا لقلته. وفي فتاوى قاضيخان من فصل الأكل من الأيمان قال بعضهم: لو حلف لا يأكل لحم البقر فأكل لحم الجاموس حنث. ولو حلف أن لا يأكل لحم الجاموس فأكل لحم البقر لا يحنث وهذا أصح، وينبغي أن لا يحنث في الفصلين للعرف ا هـ. فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله «كالجاموس» عاماً في الأيمان أيضاً ويوافقه ما في المحيط: والجواميس بمنزلة البقر، ولهذا لو حلف لا يشتري بقراً فاشترى جاموساً يحنث بخلاف البقر الوحشي لأنه ملحق بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وإن ألفت فيما بيننا لا يلتحق بالأهلي حكماً حتى يبقى حلال الأكل فكذا البقر الوحشي ا هـ. والحق ما في الهداية وفي التبيين. وقوله «والجاموس كالبقر» ليس بجيد لأنه يوهم أنه ليس ببقر ا هـ. وجوابه أنه لما كان في العرف ليس ببقر كان ذلك كافياً في التغاير المقتضي لصحة التشبيه، وعبارة الولوالجي أحسن وهي: والجواميس من البقر لأنها نوع منه والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

إن في كلامه مضافاً محذوفاً أي وحكم الجاموس كالبقر فلا إشكال ا هـ. وفيه نظر لأن كون حكمهما واحداً لا يدفع إيهام أنهما نوعان، فالأولى ما ذكره المؤلف تأمل.

فصل في الغنم

في أربعين شاة شاة وفي مائة وإحدى وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربعمائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة والمعز كالضأن ويؤخذ الثنى في

فصل في الغنم

سميت به لأنه ليس بها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب قوله: **(في أربعين شاة شاة وفي مائة وإحدى وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربعمائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة)** بالإجماع وقدمنا أن الشاة تشمل الذكر والأنثى. وفي المحيط: والمتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الأم، فإن كانت غنماً وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب وإلا فلا. وفي الولوالجية: لو كان لرجل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أربعين أربعين فيأخذ ثلاث شياه لأن باتحاد الملك صار الكل نصاباً، ولو كان بين رجلين أربعون شاة حتى لم يجب على كل واحد منهما الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصاباً ويأخذ الزكاة منها لأن ملك كل واحد منهما قاصر على النصاب ا هـ. وفي العجاف إن كانت شاة وسط تعينت وإلا واحدة من أفضلها، فإن كانت نصابين أو ثلاثة كمائة وإحدى وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها، وإن بعضه تعين هو وكمل من أفضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط واحدة أو اثنتان عجَفا وأن يحسب ما يكون الواجب والموجود، وتمامه في الزيادات قوله: **(والمعز كالضأن)** لأن النص ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما فكانا جنساً واحداً. وفي فتح القدير: والضأن والمعز سواء أي في تكميل النصاب لا في أداء الواجب ا هـ. وفي المعراج الضأن جمع ضائن كركب جمع راكب من ذوات الصوف والضأن اسم للذكر، والنعجة للأنثى، والمعزات الشعر اسم للأنثى واسم الذكر التيس قوله: **(ويؤخذ الثني في زكاته لا الجذع)** لقول علي رضي الله عنه: لا يجزئ في الزكاة إلا الثني فصاعداً. وأطلقه فشمل الضأن والمعز ولا خلاف أنه لا يؤخذ في المعز إلا الثني كما ذكره قاضيخان. واختلف في الضأن، فما في المختصر ظاهر الرواية ويقابله جواز الجذع وهو قولهما قياساً على الأضحية وهو ممتنع لأن جواز التضحية به عرف نصاً فلا يلحق به غيره والثني ما تم له سنة. واختلف في الجذع ففي الهداية أنه ما أتى عليه أكثرها، وذكر الناطفي أنه ماتم له ثمانية أشهر، وذكر

فصل في الغنم

قوله: **(فإما أن تكون سائمة أو علوفة)** الأصوب حذفه لأنه أصل المقسم.

زكاتها لا الجذع ولا شيء في الخيل ولا في الحمير والبغال ولا في الحملان والفصلان

الزعفراني أنه ما تم له سبعة أشهر وذكر الأقطع. قال الفقهاء: الجذع من الغنم ماله ستة أشهر ا هـ. وهو الظاهر وحاصله أن الجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة، ومن البقر ابن سنة، ومن الإبل ابن أربع سنين، والثني عندهم ما تم له سنة من الغنم، ومن البقر ابن سنتين ومن الإبل ابن خمسة، والمذكور في التبيين من كتاب الأضحية أن الثني من الضأن والمعز سواء وهو مأتم له سنة، ولم أرسن الجذع من المعز عند الفقهاء وإنما نقلوه عن الأزهري أن الجذع من المعز ما تم له سنة.

قوله: **(ولا شيء في الخيل)** اختيار لقولهما لحديث البخاري مرفوعاً «ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة»[1] ولا يرد عليه أن فيها زكاة التجارة إذا كانت لها اتفاقاً لأن كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة، وأما عند أبي حنيفة فلا يخلو إما إن تكون سائمة أو علوفة، وكل منهما لا يخلو إما أن تكون للتجارة أو لا، فإن كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوفة لأنها من العروض، وإن لم تكن للتجارة فلا يخلو إما أن تكون للحمل والركوب أو لا، فإن كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقاً، وإن كانت لغيرهما فإما أن تكون سائمة أو علوفة، فإن كانت علوفة فلا شيء فيها، وإن كانت سائمة للدر والنسل فلا يخلو فإن كانت ذكوراً وإناثاً فلا يخلو، فإن كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار إن شاء أعطى عن كل فرس ديناراً وإن شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو مأثور عن عمر رضي الله عنه كما في الهداية. وإن لم تكن من أفراس العرب فإنها تقوم ويؤدي عن كل مائتين خمسة دراهم، والفرق أن أفراس العرب لا تتفاوت تفاوتاً فاحشاً بخلاف غيرها كما في الخانية. وإن كانت ذكوراً فقط أو إناثاً، فقط فعنه روايتان المشهور منهما عدم الوجوب، لأنها غير معدة للاستنماء لأن معنى النسل لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لأنه غير مأكول اللحم. كذا في المحيط وصححه في البدائع. وفي التبيين: الأشبه أن تجب في الإناث لأنها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء. ورجح قوله شمس الأئمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخانية أن الفتوى على قولهما، وأجمعوا أن الإمام لا يأخذ منهم صدقة الخيل جبراً ا هـ. واختلف المشايخ على قوله في اشتراط نصاب لها والصحيح أنه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير قوله: **(ولا في الحمير والبغال)** لقوله عليه السلام «لم ينزل على فيهما شيء» والمقادير ثبتت سماعاً إلا أن تكون للتجارة لأن الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر أموال التجارة.

---

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ٩. أبو داود في كتاب الزكاة باب ١١. النسائي في كتاب الزكاة باب ١٦، ١٧. ابن ماجه في كتاب الزكاة باب ١٥. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٣٧. أحمد في مسنده (٢/ ٢٤٩، ٢٧٩.

والعجاجيل ولا في العلوفة والعوامل ولا في العفو ولا الهالك بعد الوجوب ولو

قوله: (ولا في الحملان والفصلان والعجاجيل) الحُملان بضم الحاء، وفي الديوان بكسرها جمع حَمل بفتحتين ولد الشاة، والفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض، والعجاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة، وعدم الوجوب في الصغار من السوائم قولهما. وقال أبو يوسف: تجب واحدة منها. وفي المحيط: تكلموا في صورة المسألة فإنها مشكلة لأن الزكاة لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم تبق صغاراً، قيل: إن صورتها أن الحول هي ينعقد على هذه الصغار بأن ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وإن لم تبق صغاراً، وقيل: صورتها إذا كانت لها أمهات فمضت ستة أشهر فولدت أولاداً ثم ماتت الأمهات وبقيت الأولاد ثم تم الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الأصح، لأبي يوسف أنا لو أوجبنا فيها ما يجب في المسان كما قال زفر أجحفنا بأرباب الأموال، ولو أوجبنا فيها شاة أضررنا بالفقراء فأوجبنا واحدة منها استدلالاً بالمهازيل فإن نقصان الوصف لما أثر في تخفيف الواجب لا في أسقاطه فكذلك في إسقاطه السن، والصحيح قول أبي حنيفة لأن النص أوجب للزكاة أسناناً مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو مفقود في الصغار ا هـ. وفي معراج الدراية: إنها مصورة فيما إذا كان له خمس وعشرون من النوق قال: وإنما لم تصور خمسة لأن أبا يوسف أوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين. وهذا الخلاف فيما إذا لم يكن مع الصغار كبير، فأما إذا كان فتجب بالإجماع حتى لو كان مع تسع وثلاثين حملاً مسن تجب ويؤخذ المسن وكذلك في الإبل والبقر ا هـ. وفي غاية البيان معزياً إلى الزيادات: رجل له تسعة وثلاثون حملاً ومسنة واحدة، فإن كانت المسنة وسطاً أخذت، وإن كانت جيدة لو تؤخذ ويؤدي صاحب المال شاة وسطاً، وإن كانت دون الوسط لم يجب إلا هذه، فإن هلكت الكبيرة بعد الحول بطل الواجب كله عند أبي حنيفة ومحمد لأن الصغار كانت تبعاً للكبار عندهما، وعند أبي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزءاً من أربعين جزء من حمل لأن الفضل على الحمل إنما وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها، وإذا هلك الكل إلا بالكبيرة فإن فيها جزءاً من أربعين جزءاً من شاة مسنة. وكذلك رجل له أربعة وعشرون فصيلاً وبنت مخاض سمينة أو وسط وكذلك تسعة وعشرون عجولاً وفيها مسنة أو تبيعة، ثم الأصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار أن يكون العدد الواجب في الكبار موجوداً كما إذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملاً فإنه يجب مسنتان في قولهما، أما إذا كان له مسنة ومائة وعشرون حملاً يجب مسنة واحدة عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف تجب مسنة وحمل، وكذلك

قوله: (وهو الأصح) قال في النهر: لعل وجهه أنه على التصوير الأول لم يبق محلاً للنزاع حيث يوجد الواجب وهو الطعن في السنة الثانية كما نبه عليه في الحواشي السعدية.

....

تسعة وخمسون عجولاً وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب عندهما لأنه ليس فها ما يجزيء في الوجوب غيره. وقال أبو يوسف: يؤخذ التبيع وعجل معه وتمامه في شرح الزيادات لقاضيخان.

قوله: (ولا في العلوفة والعوامل) للحديث «ليس في الحوامل والعوامل والعلوفة صدقة» ولأن السبب هو المال النامي ودليله الأسامة أو الأعداد للتجارة ولم يوجدا، ولأن في العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى، والمراد بنفي الزكاة عن العلوفة زكاة السائمة لأنها لو كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة، والمراد بنفيها عن العوامل التعميم. والعَلوفة بفتح العين ما يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء، والعُلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال أعلفتها والدابة معلوفة وعليف. كذا في غاية البيان. وقدمنا عن القنية أنه لو كان له إبل عوامل يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمنها في الباقي ينبغي أن لا تجب فيها الزكاة.

قوله: (ولا في العفو) أي لا زكاة في العفو وهو لغة مشترك بين أفضل المال وأفضل المرعى، والمعروف والإعطاء من غير مسألة والفاضل عن النفقة والمكان الذي لم يوطأ، والصفح والإعراض عن عقوبة المذنب. وشرعاً ما بين النصب كالأربعة الزائدة على الخمسة من الإبل إلى العشر، وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الإبل، فعند أبي حنيفة وأبي يوسف الزكاة في النصاب لا في العفو، وعند محمد وزفر فيهما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب يبقى كل الواجب عند الأولين ويسقط بقدره عند الأخرين، فلو كان له تسع من الإبل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الإبل أربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شيء من الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد وزفر يسقط في الأول أربعة أتساع شاة وفي الثانية ثلثا شاة. وفي الهداية وغيرها: إن الهلاك يصرف بعد العفو إلى النصاب الأخير ثم إلى الذي يليه إلى أن ينتهي عند الإمام لأن الأصل هو النصاب الأول وما زاد عليه تابع، وعند أبي يوسف يصرف إلى العفو أولاً ثم إلى النصب شائعاً. وفي المحيط: إن هذه رواية ضعيفة عن أبي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول إمامه. وتظهر فائدته فيما إذا كان له مائة وإحدى وعشرون شاة فهلك إحدى وثمانون بقي من الواجب شاة عند الإمام، وعند الثلاثة يجب أربعون جزءاً من مائة وإحدى وعشرين جزءاً من شاتين. ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده، وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة وإحدى وعشرين جزءاً من شاتين ويبقى الباقي، وإذا كان له أربعون من الإبل فهلك نصفها بعد الحول فعند الإمام الواجب أربع شياه، وعند أبي يوسف عشرون جزءاً من ستة وثلاثين جزءاً من بنت اللبون، وعند محمد نصف بنت لبون. ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شياه، وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت المخاض. وفي غاية البيان. ينبغي لك أن تعلم أن العفو

....

عند أبي حنيفة في جميع الأموال وعندهما لا يتصور العفو إلا في السوائم لأن ما زاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما ا هـ.

قوله: **(ولا الهالك بعد الوجوب)** أي لا شيء في الهالك بعد الوجوب فإن هلك المال كله سقط الواجب كله وإن بعضه فبحسابه. وقال الشافعي: يضمن إذا هلك بعد التمكن من الأداء وهو مبني على أن الزكاة تجب في العين أو في الذمة، فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي، وفي قول له تجب في الذمة والعين مرتهنة بها. كذا في غاية البيان. ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام «هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً درهم». أطلقه فشمل ما إذا تمكن من الأداء وفرط في التأخير حتى هلك وما إذا منع الإمام أو الساعي بعد الطلب حتى هلك، وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لأنه لم يفوت بهذا المنع ملكاً على أحد ولا يداً فصار كما لو طلب واحد من الفقراء، ورجحه في فتح القدير بأنه الأشبه بالفقه لأن الساعي وإن تعين لكن للمالك رأي في اختيار محل الأداء بين العين والقيمة، ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأي يستدعي زماناً فالحبس لذلك ا هـ. وقيد بالهلاك لأنه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدي، واختلف فيما لو حبس السائمة للعلف أو للماء حتى هلكت، قيل هو استهلاك فيضمن، وقيل لا يضمن كالوديعة إذا منعها لذلك حتى هلكت لم يضمن. كذا في المعراج. وقدمنا أن الإبراء عن الدين بعد الحول مطلقاً ليس باستهلاك فلا زكاة فيه. وفي الخانية: واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك، واستبدال

قوله: **(وقيد بالهلاك لأنه لو استهلكه)** أقول: المراد بالاستهلاك. إخراج النصاب عن ملكه قصداً بلا بدل يقوم مقامه، فاستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك لقيام الثاني مقام الأول لأن الزكاة لم تتعلق بعينه بخلاف السائمة فإن استبدالها ولو بجنسها استهلاك لأن بدلها لا يقوم مقامها لتعلق الزكاة بعينها قوله: **(واختلف فيما لو حبس السائمة للعلف الخ)** قال في النهر: الذي يقع في نفسي ترجيح الأول، ثم رأيته في البدائع جزم به ولم يحك غيره قوله: **(للعلف أو للماء)** اللام بمعنى «عن» تأمل قوله: **(واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك)** أي وليس بهلاك أيضاً خلافاً لما فهمه في النهر لقيام النصاب على حاله بوجود بدله بخلاف استبدال السائمة ولو بجنسها لتعلق الزكاة بعينها فلم يقم بدلها مقامها. قال في البدائع: ولو استبدل مال التجارة بمال التجارة وهي العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول، سواء استبدلها بجنسها أو بخلاف جنسها بلا خلاف، لأن وجوب الزكاة في أموال التجارة يتعلق بمعنى المال وهو المالية والقيمة فكان الحول منعقداً على المعنى وأنه قائم لم يفت بالاستبدال، وكذلك الدراهم والدنانير إذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بأن باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدراهم بالدنانير. وقال الشافعي: ينقطع حكم الحول فعلى قياس قوله لا تجب الزكاة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة

....

مال السائمة بالسائمة استهلاك وإقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك، وإن نوى المال على المستقرض، وكذا لو أعار ثوب التجارة بعد الحول ا هـ. وإنما كان بيع السائمة استهلاكاً مطلقاً لأن الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فبيعها يكون استهلاكاً لا استبدالاً، فإذا باعها، فإن كان المصدق حاضراً فهو بالخيار إن شاء أخذ قيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وإن شاء أخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر المأخوذ، وإن لم يكن حاضراً وقت البيع وحضر بعد التفرق عن المجلس فإنه لا يأخذه من المشتري وإنما يأخذ قيمة الواجب من البائع. ولو باع طعاماً وجب فيه الشعر فالمصدق بالخيار إن شاء أخذ من البائع وإن شاء من المشتري، سواء حضر قبل الافتراق أو بعده لأنه تعلق العشر بالعين أكثر من تعلق الزكاة بها، ألا ترى أن العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة، كذا في البدائع. وفي معراج الدراية: ولو استبدل السائمة بجنسها ينقطع حكم الحول لأن وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها، وفي غيرها باعتبار ماليتها، فالعين الثانية في السائمة غير الأولى لفوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لأن متعلق الوجوب هو المالية وهي باقية مع الاستبدال اهـ.

وقيدوا بالاستبدال لأن إخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بأن تزوج امرأة وصالح به عن دم العمد أو اختلعت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة، وقولهم إنَّ استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما إذا جابى بما لا يتغابن الناس في مثله فإن يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون ديناً في ذمته، وزكاة ما بقي تتحول إلى العين تبقى ببقائها كما في البدائع. فإذا صار مستهلكاً بالهبة

فساعة كما إذا باع السائمة بالسائمة، ولنا أن الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى أيضاً لا بالعين، والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في الحول بخلاف ما إذا استبدل السائمة بالسائمة لأن الحكم هناك يتعلق بالعين فيبطل الحول المنعقد على الأول فيستأنف للثاني حول ا هـ. ويأتي قريباً نحوه في كلام المؤلف عن المعراج قوله: **(وبغير مال التجارة استهلاك)** قيده في الفتح بأن ينوي في البدل عدم التجارة عند الاستبدال قال: وإنما قلنا ذلك لأنه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة يقع البدل للتجارة قوله: **(وحضر بعد التفرق عن المجلس)** قيد بالمجلس لما في الولوالجية: المراد من التفرق بالبدن حتى لو كانا في مجلس العقد كان للساعي أن يأخذ من المشتري، وإن كان قد قبضه ونقله لأن تمام البيع قبل التفرق بالأبدان مجتهد فيه، والساعي في مال الصدقة بمنزلة القاضي في سائر الأحكام لثبوت ولايته فيها فكان للساعي أن يجتهد، فإن أدى اجتهاده إلى أن البيع قد تم أخذ الزكاة من البائع لأن الحق في ذمة البائع لأن البائع استهلك المال بإخراجه عن ملكه فصار الحق واجباً في ذمته، وإن أدى اجتهاده إلى أن البيع لم يتم أخذ من المشتري

وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل أو القيمة

بعد الحول فإذا رجع بقضاء أو غيره لا شيء عليه لو هلكت عنده بعده لأن الرجوع فسخ من الأصل والنقود تتعين في مثله فعاد إليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان، ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافاً لزفر فيما لو كان بغير قضاء فإنه يقول: يجب على الموهوب له فإنه مختار فكان تمليكاً. قلنا: بل غير مختار لأنه لو امتنع عن الرد أجبر كذا في فتح القدير. وقولهم إن الرجوع فسخ من الأصل ليس على إطلاقه فقد صرحوا في الهبة أن الواهب لا يملك الزوائد المنفصلة برجوعه. وفي الظهيرية: ولو وهب النصاب ثم استفاد مالاً في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في المستفاد من حين استفاده، فهذه المسألة تدل على أن الرجوع في الهبة ليس فسخاً للهبة من الأصل إذ لو كان فسخاً لما وجب استئناف في المستفاد من وقت الاستفادة ا هـ. بلفظه. ثم اعلم أنه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الخانية، وهي من حيل إسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى. وفي المعراج: ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثلها فخلطه بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لأن أحدهما ليس بتابع للآخر بخلاف ما لو ربح بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل مختلطاً لم يسقط شيء لأن الربح تبع فيصرف الهلاك إليه كالعفو، وعندهما لا يتصور العفو في غير السوائم ا هـ. وسوى في المحيط بين الإرث والربح عندهما في عدم السقوط، وعند محمد يسقط نصفها وتمام تفاريعها فيه. وفي المعراج: ولو باع السوائم قبل تمام الحول بيوم فراراً عن الوجوب قال محمد: يكره. وقال أبو يوسف: لا يكره وهو الأصح. ولو باعها للنفقة لا يكره بالإجماع، ولو احتال لإسقاط الواجب يكره بالإجماع، ولوفر من الوجوب بخلاً لا تأثيماً يكره بالإجماع ا هـ.

قوله: **(ولو وجب سن ولو يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل أو دفع القيمة)** بيان لمسألتين: الأولى لو وجب عليه سن كبنت مخاض مثلاً ولم يكن عنده فصاحب المال مخير إن شاء دفع الأعلى واسترد الفضل أو الأدنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون الساعي فيهما، وقد صرح به في المبسوط وقال: ليس للساعي إذا عين المالك

لأن الحق في عين المال بعد فيأخذ منه دون ذمة البائع، وطريق الأخذ منه أن يجبر البائع على الأداء منه وهو المراد من الأخذ من المشتري ا هـ. قوله: **(وفي المعراج ولو باع السوائم الخ)** قال في متن درر البحار وشرحه غرر الأذكار: ولا يكره أي يجوز أبو يوسف بلا كراهة حيلة دفعها أي منع وجوب الزكاة بأن يستبدل نصاب السائمة آخر الحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها لأن هذا امتناع عن الوجوب لا إبطال حق الغير، إذ ربما يخاف عدم امتثال أمره تعالى فيكون عاصياً والفرار من المعصية طاعة. وفي المحيط: هذا أصح ومحمد خالفه أي أبا يوسف وكره حيلة دفعها ومعه الشافعي، واختار قوله الشيخ حميد الدين الضرير لأن في الحيلة إضراراً بالفقراء وقصد إبطال

....

سناً أن يأبى ذلك في الصورتين. واستثنى في الهداية من ذلك ما إذا أراد المالك دفع الأعلى وأخذ الفضل من الساعي فإنه لا إجبار على الساعي لأنه شراء فحينئذ لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة. وتبعه في التبيين، وتعقبه في غاية البيان بأن الزكاة وجبت بطريق اليسر فإذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الأعلى يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وأيضاً فيه خلاف السنة لأن من لزمه الحقة تقبل منه الجذعة إذا لم تكن عنده حقه، وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقه يقبل منه الحقة ويعطى المصدق عشرين درهماً أو شاتين كما في صحيح البخاري، وهو دليلنا على دفع القيمة في الزكاة وهي في المسألة الثانية، وتقدير الفضل بالعشرين أو الشاتين بناء على الغالب لا أنه تقدير لازم ا هـ. وأما قولهم إنه شراء ولا إجبار فيه فممنوع لأنه ليس شراء حقيقياً ولم يلزم من الإجبار ضرر بالساعي لأنه عامل لغيره، فالظاهر إطلاق المختصر من أن الخيار للمالك فيهما لكن ذكر محمد في الأصل أن الخيار للمصدق أي الساعي، ورده في النهاية والمعراج بأن الصواب خلافه، وذكر في البدائع أن الخيار لصاحب المال دون المصدق إلا في فصل واحد وهو ما إذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين لأجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أن لا يأخذ وبين أن يأخذ بأن كان الواجب بنت لبون فأراد أن يدفع بعض الحقة بطريق القيمة، فالمصدق إن شاء قبل وإن شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين والتشقيص في الأعيان عيب فكان له أن لا يقبل ا هـ. وتعقبه الزيلعي بأنه غير مستقيم لوجهين: أحدهما أنه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعتبر في الباب، والثاني أن فيه إجبار المصدق على شراء الزائد ا هـ. وقد قدمنا

حقهم مآلاً، وكذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة وأما الاحتيال بعد وجوب الشفعة فيكره اتفاقاً، وقيل الفتوي في الشفعة على قول أبي يوسف، وفي الزكاة على قول محمد، وهذا تفصيل حسن، وتحرم حيلة دفع وجوب الزكاة عند الأكثرين من الفقهاء حتى أفسد مالك البيع لدفع الوجوب، وحرم الشافعي البيع له وإن صح. وقال أحمد: إن نقص النصاب في بعض الحول أو باعه أو بدله بغير جنسه انقطع الحول إلا أن يقصد بذلك الفرار من الزكاة عند قرب وجوبها فلا تسقط ا هـ.
قوله: **(وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض)** قال في النهر: كيف يعود إلى موضوعه بالنقض مع جواز دفع القيمة ا هـ. وقد يقال عليه إنَّ القيمة لا تتيسر للمالك في كل وقت فإذا لم يكن عنده الواجب ولا القيمة وامتنع الساعي عن أخذ الأعلى لزم العسر فتدبر قوله: **(لأنه ليس شراء حقيقياً)** قال في النهر: كونه ليس بشراء حقيقة بل ضمناً لا يقتضي الإجبار، كيف والفاضل عن الواجب يصير ملكاً للساعي ولا طريق لتملكه إياه إلا بالشراء قوله: **(والثاني أن فيه إجبار المصدق على شراء الزائد)** لم يظهر لنا هذا الكلام ولم أر من تعقبه وفي كلام المؤلف تسليم له وأنه لا يضر، ولقائل أن يقول إنه غير وارد على ما في البدائع لأن كلامه فيما إذا دفع البعض عن الواجب عليه بطريق القيمة

....

أن جبره على شراء الزائد مستقيم، ولا يخفى أن في التشقيص إضراراً بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع، ولكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الأمور الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في أكثر الكتب وهو قيد اتفاقي لأن الخيار ثابت مع وجود السن الواجب، ولذا قال في المعراج: وظن بعض أصحابنا أن أداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب المسألة بالإبدال وليس كذلك فإن المصير إلى البدل لا يجوز إلا عند عدم الأصل وأداء القيمة مع وجود المنصوص عليه جائز عندنا ا هـ. وفي البدائع: اختلف أصحابنا؛ فعند الإمام الواجب فيما عدا السوائم جزء من النصاب معنى لا صورة، وعندهما صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غيره مقامه معنى. واختلف في السوائم على قوله؛ فقيل هي كغيرها، وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى، وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غير مقامه معنى ويتبنى على هذا الأصل مسائل الجامع له مائتا قفيز حنطة للتجارة تساوي مائتي درهم ولا مال له غيرها، فإن أدى من عينها يؤدي خمسة أقفزة بلا خلاف، وإن أدى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة والنقصان، وعندهما في الفصلين يعتبر يوم الأداء.

واختلف على قوله في السوائم فقيل يوم الوجوب، وقيل يوم الأداء حسب الاختلاف السابق وتمامه فيه. وفي المحيط: يعتبر في قيمة السوائم يوم الأداء بالإجماع وهو الأصح، وذكر في الجامع: لو فسدت الحنطة بما أصابها حتى صارت قيمتها مائة فإنه يؤدي درهمين ونصفاً بلا خلاف إذا اختار القيمة لأنه هلك جزء من العين فسقط ما تعلق به من الواجب، وإن زادت في نفسها قيمة فالعبرة ليوم الوجوب ا هـ. وفي الهداية: ويجوز دفع القيمة في الزكاة والكفارة وصدقة الفطر والعشر والنذر ا هـ. وفي فتح القدير: لو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لأن المنصوص عليه الوسط فلم يكن الأعلى داخلاً في النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثلياً بأن أدى أربعة أقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز، أو كسوة بأن أدى ثوباً يعدل ثوبين لم يجز إلا عن ثوب واحد، أو نذر أن يهدي شاتين أو يعتق عبدين وسطين فأهدى شاة أو أعتق عبداً يساوي كل منهما وسطين لا يجوز. أما الأول فلأن الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس، وأما الثاني فلأن المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان الأعلى وغيره داخلاً تحت النص، وأما الثالث فلأن القربة في الإراقة والتحرير وقد التزم إراقتين وتحريرين فلا يخرج عن

والزائد باقٍ على ملك المالك لا أنه يأخذ منه قيمة الزائد ولا كان هذا عين دفع الأعلى وأخذ الفضل ولم يكن فيه تشقيص أصلاً فتدبر. ثم ظهر لي أن هذا الثاني راجع إلى إطلاق قول البدائع أولاً أن

ويؤخذ الوسط ويضم مستفاد من جنس نصاب إليه ولو أخذ العشر والخراج والزكاة

العهدة بواحد: بخلاف النذر بالتصدق بأن نذر أن يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة بقدرهما جاز لأن المقصود إغناء الفقير، وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة. وعلى ما قلنا لو نذر أن يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصفه جيداً يساوي تمامه لا يجزئه لأن الجودة لا قيمة لها هنا للربوية وللمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز ا هـ. قيد المصنف بالزكاة لأنه لا يجوز دفع القيمة في الضحايا والهدايا والعتق، لأن معنى القربة إراقة الدم وذلك لا يتقوم، وكذلك الإعتاق لأن معنى القربة فيه إتلاف الملك ونفي الرق وذلك لا يتقوم. كذا في غاية البيان. ولا يخفى أنه مقيد ببقاء أيام النحر، وأما بعدها فيجوز دفع القيمة كما عرف في الأضحية. والسن هي المعروفة والمراد بها هنا ذات سن إطلاقاً للبعض على الكل أو سمى بها صاحبها كما سمى المسنة من النوق بالناب لأن السن مما يستدل به على عمر الدواب. ووقع هنا إطلاق المصدق على الساعي وهو مشتبه برب المال، والفرق بينهما أنه إن كان بالصاد المخففة والدال المشددة المكسورة فهو بمعنى آخذ الصدقة، وإن كان بالصاد المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطى لها.

قوله: **(ويؤخذ الوسط)** أي في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تأخذوا من خررات أموال الناس ـ أي كرائمها ـ وأخذوا من حواشي أموالهم» أي من أوساطها ولأن فيه نظراً من الجانبين. كذا في الهداية. والحزرات جمع حزرة بتقديم الزاي المنقوطة على الراء المهملة. وفي الخانية ولا تؤخذ الرُّبّا والأكولة والماخض وفحل الغنم لأنها من الكرائم وقد نهينا عن أخذ الكرائم، ولا تؤخذ الهرم ولا ذات عوار إلا أن يشاء المصدق ا هـ. والأكولة الشاة السمينة التي أعدت للأكل، والرُّبا بضم الراء المشددة وتشديد الباء مقصورة وهي التي تربي ولدها. كذا في المغرب. والماخض التي في بطنها ولد. وقد أطال فيه في البدائع وذكر أنه ليس للساعي أخذ الأدون وهو مخالف لما في الخانية. وفي فتح القدير: إن الأدلة تقتضي أن لا يجب في الأخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار أعلاها وأفضلها وقد قدمنا عنهم خلافها في صدقة السوائم ا هـ. وفي المعراج: وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط أعلى الأدون وأدون الأعلى. وقيل: إذا كان عشرون من الضأن وعشرون من المعز يأخذ الوسط ومعرفته أن يقوم الوسط من المعز والضأن فتؤخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثلاً الوسط من المعز تساوي عشرة دراهم والوسط من الضأن عشرين فتؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر ا هـ. وكذا في البدائع وفيه: ولو كان له خمس من الإبل كلها بنات مخاض أوكلها بنات لبون أو حقاق أو جذاع ففيها شاة وسط. وفي الفتاوى الظهيرية: إذا كان لرجل

الخيار لصاحب المال فإنه يشمل ما إذا أراد دفع الأعلى وأخذ الزائد، ثم رأيت صاحب النهر نبه على ذلك قوله: **(بقفيز دقل)** الدقل محركة أردأ التمر **(قاموس)**.

....

نخيل تمر جيد برني ودقل قال أبو حنيفة: يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر. وقال محمد: يؤخذ من الوسط إذا كانت أصنافاً ثلاثة جيد ووسط ورديء ا هـ. وهذا يقتضي أن أخذ الوسط إنما هو فيما إذا اشتمل المال على جيد ووسط ورديء أو على صنفين منهما، أما لو كان المال كله جيداً كأربعين شاة أكولة فإنه يجب واحدة من الكرائم لا شاة وسط عند الإمام خلافاً لمحمد كما لا يخفى.

قوله: **(ويضم مستفاد من جنس نصاب إليه)** لأن النبي ﷺ أوجب في خمس وعشرين من الإبل بنت مخاض إلى خمس وثلاثين، فإذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في أول الحول أو في أثنائه، ولأنه عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول إلا للتيسير، والمراد بالضم أن تجب الزكاة في الفائدة عند تمام الحول على الأصل. قيد بالجنس لأن المستفاد من خلاف جنسه كالإبل مع الشياه لا تضم لأنه لا يؤدي إلى التعسير لأنه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ نصاباً، ثم كل ما يستفيده من هذا الجنس يضمه إليه. وقيد بالنصاب لأنه لو كان النصاب ناقصاً وكمل مع المستفاد فإن الحول ينعقد عليه عند الكمال. كذا في الأسبيجابي، بخلاف ما لو كان له نصاب في أول الحول فهلك بعضه في أثناء الحول فاستفاد تمام النصاب أو أكثر يضم أيضاً عندنا لأن نقصان النصاب في أثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالمستفاد مع كماله. كذا في غاية البيان. وأطلق في المستفاد فشمل المستفاد بميراث أو هبة أو شراء أو وصية وسيأتي أن أحد النقدين يضم إلى الآخر، وأن العروض للتجارة تضم إلى النقدين للجنسية باعتبار قيمتها. وفي المحيط: لو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فإنه يضم المستفاد إلى الدين في حوله بالإجماع، وإذا تم الحول على الدين فعند أبي حنيفة لا يلزمه الأداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهماً، وعندهما يلزمه وإن لم يقبض من الدين شيئاً. وفائدة الخلاف تظهر فيما إذامات من عليه مفلساً سقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندهما يجب ا هـ. وأشار بقوه «إليه» أي إلى النصاب إلى أنه لا بد من بقاء النصاب المضموم إليه ولذا قال في المحيط: ولو وهب له ألف ثم استفاد ألفاً قبل الحول ثم رجع الواهب في الهبة بقضاء قاضٍ فلا زكاة عليه في الألف الفائدة حتى يمضي حول من حين ملكها لأنه بطل حول الأصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبع ا هـ. وفي المبسوط: ولو ضاع المال الأول فإنه يستقبل الحول على المستفاد منه منذ ملكه فإن وجد درهماً من دراهم الأول قبل الحول بيوم ضمه إلى ما عنده فيزكي الكل لأن بالضياع لا ينعدم أصل الملك وإنما تنعدم يده وتصرفه، فإذا ارتفع ذلك قبل كمال الحول كان كأن الضياع لم يكن ا هـ. ولا يخفى أن الضم المذكور عند عدم مانع، أما إذا وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط: ولا يضم أثمان الإبل والبقر والغنم المزكاة إلى ما عنده من النصاب من جنسه عند أبي حنيفة لأن في الضم

بغاة لم يؤخذ أخرى ولو عجل ذو نصاب لسنين أو لنصب صح.

تحقيق الثني في الصدقة لأن الثني إيجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد، وأنه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام «لا ثني في الصدقة». وعندهما يضم، ولو جعل السائمة علوفة بعد ما زكاها ثم باعها يضم ثمنها إلى ما عنده لخروجها عن مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يؤد إلى الثني، وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه إلى ما عنده، ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه إلى ما عنده لأنه ليس ببدل مال أديت الفطرة عنه لأن الفطرة إنما تجب بسبب رأس يمونه ويلي عليه دون المالية، ألا ترى أنها تجب عن أولاده الأحرار والثمن بدل المالية، والعشر إنما يجب بسبب أرض نامية لا بالخارج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الأرض النامية لا يضم ثمنها إلى ما عنده عند أبي حنيفة. ومن عنده نصابان من جنس واحد أحدهما ثمن إبل مزكاة فاستفاد نصاباً من جنسها فإنه يضم إلى أقربهما حولاً لأنهما استويا في علة الضم، وترجح أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء، ولو كان المستفاد ربحاً أو ولداً ضمه إلى أصله، وإن كان أبعد حولاً لأنه يرجح باعتبار التفرع والتولد لأنه تبع وحكم التبع لا يقطع عن الأصل، ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها إليه لأنها بدل مال أديت الزكاة عنه اهـ.

قوله: **(ولو أخذ العشر والخراج والزكاة بغاة لم يؤخذ أخرى)** أي لم يؤخذ مرة أخرى لأن الإمام لم يحمهم والجباية بالحماية. قال في الهداية: وأفتوا بأن يعيدوها دون الخراج لأنهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها الفقراء ولا يصرفونها إليهم، وقيل: إذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط عنه، وكذا الدفع إلى كل جائز لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء والأول أحوط اهـ. أطلق في الزكاة فشمل الأموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المبسوط: الأصح أن أرباب الأموال إذا نووا عند الدفع إلى الظلمة التصدق عليهم سقط عنهم جميع ذلك، وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات لأن مابأيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق مالهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة: يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والي خراسان وكان أميراً ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه إنهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئاً. قال في فتح القدير: وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله الفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط، ذكره قاضيخان في الجامع الصغير. وعلى هذا فإنكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة

قوله: **(فأفتوه بالصيام الخ)** هذا مخالف لما قدمه عن الكشف الكبير من أن التكفير بالمال لا يمنع الدين وجوبه على الأصح فكان هذا مبني على مقابل الأصح قوله: **(غير ضائر)** خبر المبتدأ وهو

....

في كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليلهم بأنه اعتبار للمناسب المعلوم الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليه من الإعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الإلغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه وخلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا: تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير ا هـ. وظاهر ما صححه السرخسي أنه لا فرق بين الأموال الظاهرة والباطنة، وصحح الولوالجي عدم الجواز في الأموال الباطنة قال: وبه يفتى لأنه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الأموال الباطنة فلم يصح الأخذ ا هـ. وفي الظهيرية: الأفضل لصاحب المال الظاهر أن يؤدي الزكاة إلى الفقراء بنفسه لأن هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها، فأما الخراج فإنهم يضعونه مواضعه لأن موضع الخراج المقاتلة وهو لا مقاتلة ا هـ. وفي التبيين: واشتراط أخذهم الخراج ونحوه وقع اتفاقاً حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لو يؤخذ منهم شيء أيضاً لما ذكرنا ا هـ. والضمير في قوله «وهو عندهم» عائد إلى من وجب عليه الخراج ونحوه، وضمير الجماعة في «عندهم» عائد إلى البغاة أي ومن وجب عليه عند البغاة، وأطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمل الذمي كالمسلم، وأشار المصنف إلى أن الحربي لو أسلم في دار الحرب وأقام فيها سنين ثم خرج إلينا لم يأخذ منه الإمام الزكاة لعدم الحماية ونفتيه بأدائها إن كان عالماً بوجوبها وإلا فلا زكاة عليه لأن الخطاب لم يبلغه وهو شرط الوجوب.

قوله **(ولو عجل ذو نصاب لسنين أو لنصب صح)** أما الأول فلأنه أدى بعد سبب الوجوب فيجوز لسنة ولسنين كما إذا كفر بعد الجرح وأما الثاني فلأن النصاب الأول هو الأصل في السببية والزائد عليه تابع له. قيد بقوله «ذو نصاب» لأنه لو عجل قبل أن يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب لا يجوز وفيه شرطان آخران: أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول، وأن يكون كاملاً في آخره. فتفرع على الأول أنه لو عجل ومعه نصاب ثم هلك كله

قوله «وكونهم» وفي النهر: ولا يخفى أن فيه تدافعاً ظاهراً وذلك أن وجوب الزكاة عليه يؤذن بغنائه وجواز الصرف إليه يقتضي فقره وتنبه لما قيدنا به المسألة فيما مر فإنه مما لا غنى عنه هنا ا هـ. ومراده بما مر قوله وينبغي أن يقيد بما إذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فإن كان زكى ما قدر على وفائه إلى آخر ما قدمناه، وبه يندفع التدافع عن كلام المحقق لأن كونهم فقراء إذا لم يكن لهم مال غير ما استهلكوه ووجوب الزكاة عليهم إذا كان لهم مال غيره، أما إذا لم يكن فلا وجوب، ولا يخفى أنه خلاف المتبادر من كلامهم هنا على أنه قليل الجدوى لأن الزكاة حينئذ تكون لما له الغير المأخوذ من الناس لا المستهلك مع أن كلامهم فيه فبقي إشكال المؤلف السابق على حاله، وما نقلناه عن التتارخانية هناك مؤيد له حيث صرح فيها بأنه لا زكاة في تلك الأموال وإن بلغت نصاباً لأنه مديون ولعل في المسألة خلافاً كما قال في الشرنبلالية. وفي الفتح ما يفيد الخلاف لنقله بصيغة

....

ثم استفاد فتم الحول على النصاب لم يجز المعجل بخلاف ما إذا بقي في يده منه شيء، وعلى الثاني ما لو عجل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون، فإن كان صرفها إلى الفقراء فالمعجل نفل بخلاف ما إذا أدى بعد الحول إلى الفقير وانتقص النصاب بأدائه فإن الزكاة واجبة، وإن كانت قائمة في يد الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لأن الدفع إلى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع، ولا فرق بين السوائم والنقود في هذا، ولا فرق بين أن تكون الزكاة في يد الساعي حقيقة أو استهلكها أو أنفقها على نفسه قرضاً أو أخذها الساعي من عمالته لأنه كقيام العين حكماً بخلاف ما إذا صرفها الساعي إلى الفقراء أو إلى نفسه وهو فقير فإنه كصرفها بنفسه فلا يجوز المعجل كما لو ضاعت من يد الساعي قبل الحول ووجدها بعده فلا زكاة وللمالك أن يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي إلى الفقراء لم يضمن إلا إن كان المالك نهاه. ثم اعلم أن وقوعها زكاة فيما إذا أخذها الساعي من عمالته إنما هو في غير السوائم، أما في السوائم فلا تقع زكاة لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها ويكون الثمن له. وإنما كان كذلك في السائمة لأنه لما خرجت عن مالك المعجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامناً بالقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لأنه يكمل بالدين. وهذا كله إذا لم يستفد قدر ما عجل ولم ينتقص ما عنده، فإن استفاده صار المؤدى زكاة في الوجوه كلها من وقت التعجيل وإلا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة المستفاد، وإن انتقص ما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيسترد إن كان في يد الساعي وإن استهلكها أو أكلها قرضاً أو بجهة العمالة ضمن. ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن إلا إن تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده، علم بالنقصان أو لم يعلم. وعندهما: إن علم وإن كان نهاه ضمن عند الكل، وأما الفقير فلا رجوع عليه في شيء من الصور لأنه وقع صدقة تطوعاً لو لم يجز المعجل عنها.

والحاصل أن وجوه هذه المسألة ثلاثة وكل وجه على سبعة لأن المعجل إما أن يكون في يد الساعي أو استهلكه أو أنفقه على نفسه قرضاً أو عمالة أو صدقة أو صرفه إلى الفقراء أو ضاع من يد الساعي قبل الحول فهي إحدى وعشرون، وقد علم أحكامها وبسطه في شرح الزيادات لقاضيخان. والمسألة الثانية ـ أعني ما إذا عجل لنصب بعد ملك نصاب واحد ـ مقيدة بما إذا ملك ما عجل عنه في سنة التعجيل، فلو كان عنده مائتا درهم فعجل زكاة ألف، فإن استفاد مالاً أو ربح حتى صارت ألفاً ثم تم الحول وعنده ألف فإنه يجوز التعجيل

«قالوا تجب فيه الزكاة» فإنها تذكر فيما فيه خلاف اهـ. فليتأمل. وقدمنا تمام الكلام على ذلك في أوائل كتاب الزكاة.

. . . .

وسقط عنه زكاة الألف، وإن تم الحول ولم يستفد شيئاً ثم استفاد فالمعجل لا يجزئ عن زكاتها، فإذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه أن يزكي. صرح به في المبسوط وأفاده الأسبيجابي والكاكي والسغناقي وغيرهم. وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضيخان من أنه لو كان له خمس من الإبل الحوامل يعني الحبالى فعجل شاتين عنها وعما في بطنها ثم تنتجت خمساً قبل الحول أجزأه ما عجل، وإن عجل عما تحمل في السنة الثانية لا يجوز اهـ. لأنه لما عجل عما تحمله في الثانية لم يوجد المعجل عنه في سنة التعجيل ففقد الشرط فلم يجز عما تحمله في الثانية، وهو المراد من نفي الجواز. وليس المراد نفي الجواز مطلقاً لظهور أنه يقع عما في ملكه وقت التعجيل في الحول الثاني فهو تعجيل زكاة ما في ملكه لسنتين لأن التعيين في الجنس الواحد لغو، وكذا لو كان له ألف درهم بيض وألف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم لا زكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها، وكذا عكسه. وكذا لو عجل عن الدنانير وله دراهم ثم هلكت الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة وكذا عكسه. قيدنا بالهلاك لأنه لو عجل عن أحد المالين ثم استحق المال الذي عجل عنه قبل الحول لم يكن المعجل عن الباقي، وكذا لو استحق بعد الحول لأن في الاستحقاق عجل عما لم يملكه فبطل تعجيله. كذا في فتاوى قاضيخان. وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الأول المنقول من الفتاوى كما لا يخفى. وقيدنا بكون الجنس متحداً لأنه لو كان له خمس من الإبل وأربعون من الغنم فعجل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر، ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين، وإن هلكت بعده لا يقع عنه، وفي الولوالجية وغيرها: رجل عنده أربعمائة درهم فظن أن عنده خمسمائة درهم فأدى زكاة خمسمائة فله أن يحتسب الزيادة للسنة الثانية لأنه أمكن أن تجعل الزيادة تعجيلاً اهـ. فقولنا فيما مضى يشترط أن يملك ما عجل عنه في حوله يستثنى منه ما إذا عجل غلطاً عن شيء يظن أنه في ملكه. ثم اعلم أنه لو عجل زكاة ما له فأيسر الفقير قبل تمام الحول أو مات أو ارتد جاز عن الزكاة لأنه كان مصرفاً وقت الصرف فصح الأداء إليه فلا ينتقض بهذه العوارض. كذا في الولوالجية. وأشار المصنف بجواز التعجيل بعد ملك النصاب إلى جواز تعجيل عشر زرعه بعد النبات قبل الإدراك أو عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ لأنه تعجيل بعد وجود السبب، وبعدم جوازه قبل ملك النصاب إلى عدم جواز تعجيل العشر قبل الزرع أو قبل الغرس. واختلف في تعجيله قبل النبات بعد الزرع أو بعدما غرس الشجر قبل خروج الثمرة؛ فعند محمد لا يجوز لأن التعجيل للحادث لا للبذر ولم يحدث شيء،

قوله: **(يستثنى منه ما إذا عجل غلطاً الخ)** قال في النهر: الظاهر أنه لا استثناء وأن هذا من المسألة الأولى قوله: **(بعد النبات الخ)** سيأتي في باب العشر أن سببه الأرض النامية بالخارج حقيقة وأن وقته وقت خروج الزرع وظهور الثمرة عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف وقت الإدراك، وعند

باب زكاة المال

تجب في مائتي درهم وعشرين ديناراً ربع العشر ولو تبراً أو حلياً أو آنية ثم في

وجوزه أبو يوسف لأن السبب الأرض النامية وبعد الزراعة صارت نامية، ورده محمد بأن السبب الأرض النامية بحقيقة النماء فيكون التعجيل قبلها واقعاً قبل السبب فلا يجوز. كذا في الولوالجية. ولا يخفى أن الأفضل لصاحب المال عدم التعجيل للاختلاف في التعجيل عند العلماء ولم أره منقولاً والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

باب زكاة المال

ما تقدم أيضاً زكاة مال لأن المال كما روي عن محمد: كل ما يتملكه الناس من نقد وعروض وحيوان وغير ذلك إلا أن في عرفنا يتبادره من اسم المال النقد والعروض. وقدم الفضة على الذهب في بعض المصنفات اقتداء بكتب رسول الله ﷺ قوله **(يجب في مائتي درهم وعشرين مثقالاً ربع العشر)** وهو خمسة دراهم في المأتين، ونصف مثقال في العشرين. والعشر بالضم أحد الأجزاء العشرة. وإنما وجب ربع العشر لحديث مسلم «ليس فيما دون خمس أوراق من الورق صدقة والأوقية أربعون رهماً» كما رواه الدار قطني. ولحديث علي وغيره في الذهب. وعبر المصنف بالوجوب تبعاً للقدوري في قوله الزكاة واجبة قالوا: لأن بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت بأخبار الآحاد، وقد صرح السيد نكر كان في شرح المنار أن مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كنقل القرآن وإعداد الركعات وهذا يقتضى كفر جاحد المقدار في الزكوات. قيد بالنصاب لأن ما دونه لا زكاة فيه ولو كان نقصاناً يسيراً يدخل بين الوزنين

محمد عند التنقية والجذاذ ا هـ. وبه علم أنه على قول أبي حنيفة ليس ما ذكره هنا بتعجيل بل هو أداء في وقته.

باب زكاة المال

قوله: **(إلا أن في عرفنا الخ)** جواب عن تناوله السائمة أيضاً مع أنها غير مرادة في هذا الباب، وأجاب الزيلعي وتبعه في الدرر والنهر بأن «أل» في المال للمعهود في قوله عليه الصلاة والسلام «هاتوا ربع عشر أموالكم» لأن المراد به غير السوائم لأن زكاتها غير مقدرة به. قال في النهر: وبهذا استغنى عما قيل المال في عرفنا يتبادر إلى النقد والعروض ا هـ. وانظر ما وجه الاستغناء مع أن تبادر الذهن إلى العرف أقرب من تبادره إلى المذكور في الحديث تأمل قوله: **(وقد صرح السيد نكر كان الخ)** ذكر ذلك تعقباً لما قالوه في توجيه تعبير القدوري بواجبة. قال في السراج: وفي هذا أي التوجيه المذكور نظر فإن أهل الأصول مجمعون على أن مقادير الزكوات ثبتت بالخبر المتواتر وأن

....

لأنه وقع الشك في كمال النصاب فلا يحكم بكماله مع الشك. كذا في البدائع قوله **(ولو تبرا أو حليا)** بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعي. وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصاباً مصكوكاً من أحدهما لأن لزومها مبني على المتقوم، والعرف أن تقوم بالمصكوك، وكذا نصاب السرقة احتيالاً للدك. قال في ضياء الحلوم: التبر الذهب والفضة قبل أن يصاغا ويعملا. وحُلي المرأة معروف وجمعه حِلي وحُلى بضم الحاء وكسرها قال تعالى ﴿من حليهم﴾ [الأعراف: ١٤٨] يقرأ بالواحد والجمع بضم الحاء وكسرها اهـ. والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب أو فضة، ولا يدخل الجوهر واللؤلؤ بخلافه في الإيمان فإنه ما تتحلى به المرأة مطلقاً فتحنث بلبس اللؤلؤ أو الجوهر في حلفها لا تتحلى ولو لم يكن مرصعاً على المفتى به. ودليل وجوب الزكاة في الحلي أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة لما تزينت له بالفتخات: أتؤدين زكاتهن؟ قالت: لا. قال: هو حسبك من النار. والفتخات جمع فتخة وهي الخاتم الذي لا فص له. وفي المعراج: وأما حكم الزكاة في الحلي والأواني يختلف بين أداء الزكاة من عينها وبين أدائها من قيمتها مثلاً. له إناء فضة وزنه مائتان وقيمته ثلثمائة فلو زكى من عينه زكى ربع عشره ولو أدى من قيمته، فعند محمد يعدل إلى خلاف جنسه وهو الذهب لأن الجودة معتبرة، أما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير الإناء سقطت عنه الزكاة لأن الحكم مقصور على الوزن، فلو أدى من الذهب ما يبلغ قيمته قيمة خمسة دراهم من غير الإناء لم يجز في قولهم جميعاً لأن الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فإن أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق. كذا في الإيضاح. وفي البدائع: تجب الزكاة في الذهب والفضة مضروباً أو تبراً أو حلياً مصوغاً أو حلية سيف أو منطقة أو لجام أو سرج أو الكواكب في المصاحف، والأواني وغيرها إذا كانت تخلص عن الإذابة سواء كان يمسكها للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أولم ينو شيئاً اهـ.

قوله **(ثم في كل خمس بحسابه)** بضم الخاء المعجمة أحد الأجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مثاقيل من العشرين ديناراً، فيجب في الأول درهم، وفي الثاني قيراطان. أفاد المصنف أنه لا شيء فيما نقص عن الخمس فالعفو من الفضة بعد النصاب تسعة

جاحدها يكفر، فيحمل كلامه أي الموجه على مقادير ما زاد على المائتي الدرهم وأشباه ذلك من الزيادة على النصب فإن ذلك لم يثبت بالتواتر وإنما ثبت بأخبار الآحاد قوله: **(زكى ربع عشرة)** أي يعطي خمسة ودراهم قيمتها سبعة ونصف وهي مسألة الإبريق الآتية قريباً قوله: **(فسماه كسوراً باعتبار ما يجب فيه)** فيكون من قبيل ذكر الحال وإرادة المحل فإن الأموال محال الزكاة، كذا في السعدية. وعلى هذا الوجه فالجار متعلق بـ«تأخذ» «وشيئاً» مفعول به أو مفعول مطلق قوله: **(وفيه نوع تأمل)** لعل وجهه أنه يكون المفعول به على هذا لفظ الكسور ويبقى شيئاً بلا كبير فائدة، وأيضاً فمن شروط زيادتها أن يكون مجرورها

كل خمس بحسابه والمعتبر وزنهما أداء ووجوباً وفي الدراهم وزن سبعة وهي أن تكون

وثلاثون، فإذا ملك نصاباً وتسعة وسبعين درهماً فعليه ستة والباقي عفو، وهكذا ما بين الخمس إلى الخمس عفو في الذهب. وهذا عند أبي حنيفة. وقالا: يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو لقوله عليه الصلاة والسلام «وفيما زاد على المائتين فبحسابه» وله قوله عليه السلام في حديث معاذ «لاتأخذ من الكسور شيئاً» وقوله في حديث عمرو بن حزم «ليس فميا دون الأربعين صدقة» ولأن الحرج مدفوع، وفي إيجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف. وفي المعراج: معنى الحديث الأول لا تأخذ من الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسوراً فسماه كسوراً باعتبار ما يجب فيه، وقيل «من» زائدة وفيه نوع تأمل اهـ. ومما ينبني على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه عشرة، وعندهما خمسة لأنه وجب عليه في العام الأول خمسة وثمن فبقي السالم من الدين في العام الثاني مائتان إلا ثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة، وعنده لا زكاة في الكسور فيبقى السالم مائتين ففيها خمسة أخرى. كذا في فتح القدير. ويتبنى على الخلاف أيضاً الهلاك بعد الحول إن هلك عشرون من مائتي درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده، وعندهما أربعة ونصف. كذا في المعراج. وذكر في المحيط: ولا يضم إحدى الزيادتين إلى الأخرى ليتم أربعين درهماً أو أربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لأنه لاتجب الزكاة في الكسور عنده، وعندهما يضم لأنها تجب في الكسور قوله **(والمعتبر وزنهما أداء ووجوبا)** أما الأول وهو اعتبار الوزن في الأداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف. وقال زفر: تعتبر القيمة. وقال محمد: يعتبر الأنفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم جياد خمسة زيوفاً قيمتها أربعة جياد جاز عند الإمامين خلافاً لمحمد وزفر، ولو أدى أربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز إلا عند زفر، ولو كان إبريق فضة وزنه مائتان وقيمته بصياغته ثلاثمائة إن أدى من العين يؤدي ربع عشره وهو خمسة قيمتها سبعة

نكرة عند الجمهور خلافاً للأخفش. قلت: وثم وجه آخر وهو أن يكون من الكسور بياناً لقوله «شيئاً» ثم رأيته في الحواشي السعدية قوله: **(ومما يبتني على هذا الخلاف الخ)** ويبتنى عليه أيضاً ما ذكره في السراج: رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال، فعند أبي حنيفة يجب في الأولى خمسة وعشرون في الثانية أربعة وعشرون وفي الثالثة ثلاثة وعشرون، وعندهما للأولى خمسة وعشرون وللثانية أربعة وعشرون وثلاثة أثمان درهم لأن الكسر خمسة عشر وللثالثة ثلاثة وعشرون ونصف وربع وثمن درهم اهـ. ونقله في النهر كذلك. قال بعض الفضلاء: قوله «وثمن درهم» صوابه وخمس ثمن درهم. ونقله بعضهم وارتضاه وبين وجهه. قلت: وليس كذلك بل صوابه «وثمن ثمن درهم» لأن الفارغ عن الدين في الحول الثالث تسعمائة وخمسون درهماً وخمسة أثمان درهم ففي تسعمائة وعشرين ثلاثة وعشرون درهماً وفي ثلاثين ثلاثة أرباع درهم، وفي خمسة أثمان درهم ثمن ثمن درهم كما لا يخفى على الحاسب قوله: **(وذكر في المحيط الخ)** ذكر بعض المحشين عن حاشية الزيلعي لمير غني أن ما نقله في البحر

....

ونصف، وإن أدى خمسة قيمتها خمسة جاز عندهما. وقال محمد وزفر: لا يجوز إلا أن يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالإجماع. وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فمجمع عليه حتى لو كان له إبريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب. وفي البدائع: ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين، فإن كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة وإلا فلا، ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد.

قوله **(وفي الدراهم وزن سبعة وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل)** والمثقال وهو الدينار عشرون قيراطاً والدرهم أربعة عشر قيراطاً والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم إلى آخره، والأصل فيه أن الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي ﷺ وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب: فبعضها كان عشرين قيراطاً مثل الدينار، وبعضها كان اثني عشر قيراطاً ثلاثة أخماس الدينار، وبعضها عشرة قراريط نصف الدينار. فالأول وزن عشرة من الدنانير، والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة من الدنانير، والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدنانير، فوقع التنازع بين الناس في الإيفاء والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع درهماً فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساويه، فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطاً فبقي العمل عليه إلى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات. وذكر في المغرب أن هذا الجمع والضرب كان في عهد بني أمية. وذكر المرغيناني أن الدرهم كان شبيه النواة وصار مدوراً على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وزاد ناصر الدولة ابن حمدان «ﷺ». وفي الغاية: إن درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهماً وحبتان. وتعقبه في فتح القدير بأن فيه نظراً على ما اعتبروه في درهم الزكاة لأنه إن أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة إذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو إذن أصغر لا أكبر، وإن أراد بالحبة أنه شعيرتان كما وقع تفسيرها في

والنهر عن المحيط غلط في النقل وأن المذكور في غاية السروجي عن المحيط أنه تضم إحدى الزيادتين إلى الأخرى عنده ولا تضم عندهما عكس ما نقله هنا من ذكر الخلاف ا هـ. أقول: وقد راجعت المحيط فرأيته كما نقله السروجي ووجهه ظاهر لأنه إذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهما لم يظهر فائدة للضم تأمل. ثم رأيت في البدائع مثل ما نقلناه عن المحيط ونصه: فإن كان على كل من النصابين زيادة، فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم إحدى الزيادتين إلى الأخرى لأنهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسبها، وأما عند أبي حنيفة ينظر إن بلغت منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهماً فكذلك، وإن كانت أقل من أربعة مثاقيل وأقل من أربعين درهماً يجب ضم إحدى الزيادتين إلى

العشرة منها وزن سبعة مثاقيل وغالب الورق ورق لا عكسه وفي عروض تجارة بلغت

تعريف السجاوندي فهو خلاف الواقع إذ الواقع أن درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لأن كل ربع منه مقدر بأربع خرانيب والخرنوبة مقدرة بأربع قمحات وسط اهـ. وذكر الولوالجي أن الزكاة تجب في الغطارفة إذا كانت مائتين لأنها اليوم من دراهم الناس وإن لم تكن من دراهم الناس في الزمن الأول. وإنما يعتبر في كل زمان عادة أهل ذلك الزمان، ألا ترى أن مقدار المائتين لوجوب الزكاة من الفضة إنما تعتبر بوزن سبعة وإن كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي ﷺ كان بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة، فيعتبر دراهم أهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد بوزنهم وإن كان الوزن يتفاوت اهـ. وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل أنه كان يوجب في كل مائتي درهم بخارية خمسة متهاوبة أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج والخانية. وذكره في فتح القدير غير أنه قال بعده: إلا أني أقول: ينبغي أن يقيد بما إذا كانت لهم دراهم لاتنقص عن أقل ما كان وزناً في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لأنها أقل ما قدر النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلاً وإن كانت دراهم قوم وكأنه أعمل إطلاق الدراهم والأواقي في الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث.

قوله **(وغالب الورق ورق لا عكسه)** يعني أن الدراهم إذا كانت مغشوشة، فإن كان الغالب هو الفضة فهي كالدراهم الخالصة لأن الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزيوف والنبهرجة، وما غلب فضته على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقاً والشرع أوجب باسم الدراهم، فإن غلب الغش فليس كالفضة كالستوقة فينظر إن كانت رائجة أو نوى التجارة اعتبرت قيمتها، فإن بلغت نصاباً من أدنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها وجبت فيها الزكاة وإلا فلا. وإن لم تكن أثماناً رائجة ولا منوية للتجارة فلا زكاة فيها إلا أن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة ويتخلص من الغش لأن الصفر لا تجب الزكاة فيها إلا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة، فإن كان ما فيها لا يتخلص فلا شيء عليه لأن الفضة فيه قد هلكت. كذا في كثير من الكتب. وفي غاية البيان: الظاهر أن خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط، بل المعتبر أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب. فأما الغطارفة فقيل: يجب في كل مائتين منها خمسة منها عدداً لأنها من أعز الأثمان والنقود عندهم. وقال السلف: ينظر إن كانت أثماناً رائجة أو سلعاً للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلوس، وإن لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها لأن ما فيها من

الأخرى ليتم أربعة مثاقيل وأربعين درهماً لأن الزكاة لا تجب عنده في الكسور اهـ. قوله: **(وذكره في فتح القدير الخ)** ظاهر كلام المؤلف الميل إليه، وفي السراج إلا أن الأول وهو أربعة عشر قيراطاً عليه الجم الغفير والجمهور الكثير وإطباق كتب المتقدمين والمتأخرين.

....

الفضة مستهلك لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوقة. وفي البدائع: وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة. وقيد المصنف بالغالب لأن الغش والفضة لو استويا ففيه اختلاف. واختار في الخانية والخلاصة الوجوب احتياطاً. وفي معراج الدراية: وكذا لا تباع إلا وزناً. وفي المجتبى: المفهوم من كتاب الصرف أن للمساوي حكم الذهب والفضة، ومما ذكر في الزكاة أنه لا يكون له حكم الذهب والفضة. وقيدنا المخالط للورق بأن يكون غشاً لأنه لو كان ذهباً فإن كانت الفضة مغلوبة فكله ذهب لأنه أعز وأغلى قيمة، وإن كانت الفضة غالبة فإن بلغ الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب، وإن بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة. وفي المغرب: الغطر يفية كانت من أعز النقود ببخارى منسوبة إلى غطريف بن عطاء الكندي أمير خراسان أيام الرشيد.

قوله **(وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أو ذهب)** معطوف على قوله أول الباب «في مائتي درهم» أي يجب ربع العشر في عروض التجارة إذا بلغت نصاباً من أحدهما وهي جمع عرض لكنه بفتح الراء حطام الدنيا في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لأنه يدخل فيه النقدان، فالصواب أن يكون جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء الحلوم ما ليس بنقد. وفي الصحاح: العرض بسكون الراء المتاع وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير اهـ. فيدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم من الحيوانات للدر والنسل لظهور أن المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السوائم. والعُرض بالضم الجانب منه ومنه أوصى بعرض ما له أي جانب منه بلا تعيين، والعرض بكسر العين ما يحمد الرجل ويذم عند وجوده وعدمه. كذا في معراج الدراية. قيد بكونها للتجارة لأنها لو كانت للغلة فلا زكاة فيها لأنها ليست للمبايعة. ولو اشترى عبداً للخدمة ناوياً بيعه إن وجد ربحاً لا زكاة فيه، ولا يرد عليه ما إذا كان في العرض مانع من نية التجارة كأن اشترى أرض خراج ناوياً للتجارة أو اشترى أرض عشر وزرعها فإنها لا تكون للتجارة لما يلزم عليه من الثني كما قدمناه، وجواب منلاخسرو بأن الأرض ليست من العروض بناء على تفسير أبي عبيد إياها بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا

قوله: **(وقيدنا المخالط للورق الخ)** في البدائع: وكذا حكم الدنانير التي الغالب عليها الذهب والصورية ونحوهما فحكمها وحكم الذهب الخالص سواء، وأما الهروية والمروية مما لم يكن الغالب فيها الذهب فتعتبر قيمتها إن كانت ثمناً رائجاً أو للتجارة وإلا فيعتبر قدر ما فيها من الذهب والفضة وزناً لأن كل واحد منهما يخلص بالإذابة ا هـ. فتأمله مع ما هنا فإنه يفيد تقييد ما هنا فإنه يفيد تقييد ما هنا بما إذا لم يكن ثمناً رائجاً ولا للتجارة.

قوله: **(وجواب منلا خسرو)** أي عن اعتراض الزيلعي، ونظر في النهر في كلام منلا خسرو بأنه لو كان كما قال لما صحت نية التجارة فيها مطلقاً مع أن عدم الصحة إنماهو لقيام المانع المؤدي

....

يكون عقاراً ولا حيواناً مردود، لما علمت أن الصواب تفسيرها هنا بما ليس بنقد ولذا لا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فإنه لا زكاة فيه وإنما يجب العشر فيه لأن بذره في الأرض أبطل كونه للتجارة لأن مجرد كونه نوى الخدمة في عبد التجارة أسقط وجوب الزكاة فلأن يسقط التصرف الأقوى أولى. وكذا لو لم يزرعه ففيه الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزيلعي كما لا يخفى. واعلم أن نية التجارة في الأصل تعتبر ثابتة في بدله وإن لم يتحقق شخصها فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فإنه يكون للتجارة بلا نية لأن حكم البدل حكم الأصل، وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به فإن المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمداً، وأجرة دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية. كذا في الخانية.

وذكر في الكافي: ولو ابتاع مضارب عبداً وثوباً له وطعاماً وحمولة وجبت الزكاة في الكل وإن قصد غير التجارة لأنه لا يملك الشراء إلا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يزكي الثوب والحمولة لأنه يملك الشراء لغير التجارة اهـ. وفي فتح القدير: ويحمل عدم تزكية الثوب لرب المال ما دام لم يقصد بيعه معه فإنه ذكر في فتاوى قاضيخان: النخاس إذا باع دواب للبيع واشترى لها جلالاً ومقاود، فإن كان لا يدفع ذلك مع الدابة إلى المشتري لا زكاة فيها، وإن كان يدفعها معها وجب فيها، وكذا العطار إذا اشترى قوارير اهـ. وقد يفرق بأن ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر تبعاً حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصوداً أصلاً فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فإنه مبيع قصداً، ولذا لم يدخل في المبيع بلا ذكر. إنما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لأن الورق - بكسر الراء - اسم للمضروب من الفضة كما في المغرب. ولا بد أن تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كما في الذخيرة والخانية، لأن لزومها مبني على التقوم، والعرف أن تقوم بالمصكوك كما قدمناه. وأشار بقوله «ورق أو ذهب» إلى أنه مخير إنْ شاء قومها بالفضة وإن شاء بالذهب لأن الثمنين في تقدير قيم الأشياء بهما سواء. وفي النهاية: لو كان تقويمه بأحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا فإنه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق اهـ. وفي الخلاصة أيضاً ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية: رجل له عبد للتجارة إن قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاة، وإن قوم بالدنانير تجب، فعند أبي حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة دفعاً لحاجة الفقير وسداً لخلتة. وقال أبو يوسف: يقوم بما اشترى فإن اشتراه بغير النقدين

إلى الثني قوله: (**فلان يسقط التصرف الأقوى أولى**) أي إذا كان مجرد نية الخدمة في عبد التجارة مسقطاً وجوب الزكاة فلأن يسقط الوجوب أيضاً التصرف الأقوى من النية وهو الزراعة أولى، وهذا الجواب عن اعتراض الزيلعي لمنلا خسرو أيضاً قوله: (**وبهذا سقط اعتراض الزيلعي**) أي الذي أشار إليه أولاً بقوله «ولا يرد عليه الخ» وقوله «وكذا لا يرد الخ» قوله: (**وقد يفرق الخ**) قال في النهر:

نصاب ورق أو ذهب ونقصان النصاب في الحول لا يضران كمل في طرفيه وتضم قيمة العروض إلى الثمنين والذهب إلى الفضة قيمة.

يقوم بالنقد الغالب اهـ. فالحاصل أن المذهب تخييره إلا إذا كان لا يبلغ بأحدهما نصاباً تعين التقويم بما يبلغ نصاباً وهو مراد من قال يقوم بالأنفع ولذا قال في الهداية: وتفسير الأنفع أن يقومها بما يبلغ نصاباً ويقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبداً للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذي فيه العبد، إن كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الأمصار إلى ذلك الموضع. كذا في فتح القدير وهو أولى مما في التبيين من أنه إذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير إليه ثم عند أبي حنيفة تعتبر القيمة يوم الوجوب، وعندهما يوم الأداء وتمامه في فتح القدير.

قوله **(ونقصان النصاب في الحول لا يضران كمل في طرفيه)** لأنه يشق اعتبار الكمال في أثنائه أما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقيق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لأنه حالة البقاء. قيد بنقصان النصاب أي قدره لأن زوال وصفه كهلاك الكل كما إذا جعل السائمة علوفة لأن العلوفة ليست من مال الزكاة، أما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحاً لبقاء الحول وشرط الكمال في الطرفين لنقصانه في الحول لأن نقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيئاً من الزكاة عند أبي حنيفة، وعندهما عليه زكاة ما بقي. كذا في الخلاصة. وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وإن كان مستغرقاً. وقال زفر: يقطع اهـ. ومن فروع المسألة إذا كان له غنم للتجارة تساوي نصاباً فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكاة إن بلغت نصاباً، ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا فتم الحول لا زكاة فيها قالوا: لأن في الأول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه، وفي الثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال إلا أنه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد: اشترى عصيراً قميته مائتا درهم فتخمر بعد أربعة أشهر، فلما مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر إلا يوماً صار خلاً يساوي مائتي درهم فتمت السنة، كان عليه الزكاة لأنه عاد للتجارة كما كان. كذا في الخانية.

قوله **(وتضم قيمة العروض إلى الثمنين والذهب إلى الفضة قيمة)** أما الأول فلأن

هذا الحمل مستفاد من تعليلهم بأن المالك كما يملك الشراء للتجارة يملك الشراء للنفقة والبذلة يعني فلا يكون للتجارة إلا بالنية، وإذا قصد حين شرائه بيعه معه فقد نوى التجارة به بخلاف المضارب لما قد علمت. وأما عدم صحة قصده مقصود التبعية فممنوع، بل يصح قصده بهما وإن دخل تبعاً على أن دخول الثوب مطلقاً ممنوع بل ثياب المهنة، ثم مع الدخول لا تتعين بل إن شاء البائع أعطى غيرها مما هو كسوة مثله كما تقرر في محله.

قوله: **(وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع الخ)** تقدم خلافه أول كتاب الزكاة

....

الوجوب في الكل باعتبار التجارة وإن افترقت جهة الأعداد، وأما الثاني فللمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سبباً. وضم إحدى النقدين إلى الآخر قيمة مذهب الإمام، وعندهما الضم بالأجزاء وهو رواية عنه حتى إن من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافاً لهما. هما يقولان: المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقهما. وهو يقول: الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها. وفي المحيط: لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما. واختلفوا على قوله والصحيح الوجوب لأنه إن لم يمكن تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم لأن قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطاً لإيجاب الزكاة اهـ. وبهذا ظهر بحث الزيلعي منقولاً وعشرة دنانير ظناً منه أن إيجاب الزكاة في هذه المسألة على الصحيح لتكامل الأجزاء لا باعتبار القيمة وليس كما ظن، بل الإيجاب باعتبار القيمة كما أفاده تعليل المحيط، فإن حاصله اعتبار القيمة من جهة كل من النقدين لا من جهة أحدهما عيناً فإنه إن لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم باعتبار قيمة الفضة بالذهب، فكيف يكون تعليلاً لعدم اعتبار القيمة مطلقاً عند تكامل الأجزاء مع أنه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة درهم وعشرة دنانير تساوي مائة وثمانين، فإن مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الأجزاء أن لا يلزمه إلا خمسة. والظاهر لزوم سبعة اعتباراً للقيمة أخذاً من دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة، وإنما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة. وقد صرح به في

عند قوله «ملك نصاب حولي فارغ عن الدين». قوله: **(حتى إن من كان له مائة درهم الخ)** أفاد أن وجوب الضم إذا لم يكن كل واحد منهما نصاباً بأن كان أقل، فأما إذا كان كل واحد منهما نصاباً تاماً ولم يكن زائداً عليه لا يجب الضم، بل ينبغي أن يؤدى من كل واحد زكاته ولو ضم أحدهما إلى الآخر حتى يؤدى كله من الذهب أو الفضة فلا بأس به عندنا ولكن يجب أن يكون التقويم بما هو أنفع للفقراء رواجاً وإلا فيؤدى من كل واحد منهما ربع عشره، فإن كان على كل واحد من النصابين زيادة فعندهما لا يجب ضم إحدى الزيادتين إلى الأخرى لأنهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسابها، وأما عنده فينظر إن بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهماً فكذلك وإلا يجب ضم إحدى الزيادتين إلى الأخرى لتتم أربعة مثاقيل وأربعين درهماً لأن الزكاة لا تجب عنده في الكسور. كذا في البدائع قوله: **(والصحيح الوجوب)** عزاه في البدائع إلى الإمام حيث قال: ثم عند أبي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روي عنه أنه قال: إذا كان لرجل خمسة وتسعون درهماً ودينار يساوي خمسة دراهم أنه تجب الزكاة وذلك بأن تقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها بدينار ا هـ.

باب العاشر

هو من نصبه الإمام ليأخذ الصدقات من التجارة فمن قال لم يتم الحول أو على

المحيط فقال: لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة وأربعون، فعند أبي حنيفة تجب ستة دراهم، وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب في كل نصف ربع عشره. وفيه أيضاً: لو كان له مائة وخمسون درهماً وخمسة دنانير قيمتها خمسون تجب الزكاة بالإجماع، ولو كان له إبريق فضة وزنه مائة وقيمته لصناعته مائتان لا تجب الزكاة باعتبار القيمة لأن الجودة والصنعة في أموال الربا لا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها اهـ. وفي المعراج: لو كان له مائة وخمسون درهماً وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهماً تجب الزكاة على قولهما. واختلف المشايخ على قوله قال بعضهم: لا تجب لأن الضم باعتبار القيمة عنده ويضم الأقل إلى الأكثر لأن الأقل تابع للأكثر فلا يكمل النصاب به. وقال الفقيه أبو جعفر: تجب على قوله وهو الصحيح ويضم الأكثر إلى الأقل اهـ. وهو دليل على أنه لا اعتبار بتكامل الأجزاء عنده وإنما يضم أحد النقدين إلى الآخر قيمة، ولا فرق بين ضم الأقل إلى الأكثر أو عكسه.

باب العاشر

أخره عما قبله لتمحض ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذه العاشر كما سيأتي. وهو فاعل من عشرته أعشره عشراً بالضم، والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فإنه إنما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم والذمي، أو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذه العشر من الحربي من المسلم والذمي والأدوار مركب فيتعسر التلفظ به والعشر منفرد فلا يتعسر قوله **(هو من نصبه الإمام ليأخذ الصدقات من التجار)** أي من نصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المارين بأموالهم عليه. قالوا: وإنما ينصب ليأمن التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه أنه لا بد أن يكون قادراً على الحماية لأن الجباية بالحماية ولذا قال في الغاية: ويشترط في العامل أن يكون حراً مسلماً غير هاشمي، فلا يصح أن يكون عبداً لعدم الولاية، ولا يصح أن يكون كافراً لأنه لا يلي على المسلم بالآية، ولا يصح

باب العاشر

قوله: **(والمراد هنا ما يدور اسم العشر الخ)** بيانه ما في النهاية: العاشر لغة من عشرت القوم أعشرهم بالضم عشراً مضمومة إذا أخذت منهم عشر أموالهم، فعلى هذا تسمية العاشر الذي يأخذ العشر إنما يستقيم على أخذه من الحربي لا من المسلم والذمي لأنه يأخذ من المسلم ربع العشر، ومن الذمي نصف العشر، ومن الحربي العشر على ما يجيء، ولكن في حق كل واحد منهم يدور اسم

دين أو أديت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق إلا في السوائم في دفعه بنفسه وكل

أن يكون مسلماً هاشمياً لأن فيها شبهة الزكاة اهـ. بلفظ. وبه يعلم حكم تولية اليهود في زماننا على بعض الأعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضاً. قيدنا بكونه نصب على الطريق للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها. والمصدق بتخفيف الصاد وتشديد الدال اسم جنس لهما كذا في البدائع. وحاصله أن مال الزكاة نوعان: ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر، وباطن وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها. أما الظاهر فللإمام ونوا به وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الأخذ للآية ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ [التوبة: ١٠٣] ولجعله للعاملين عليها حقاً فلو لم يكن للإمام مطالبتهم لم يكن له وجه، ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لأخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق ما نعي الزكاة، ولا شك أن السوائم تحتاج إلى الحماية لأنها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها من الأموال إذا أخرجه في السفر احتاج إلى الحماية بخلاف الأموال الباطنة إذا لم يخرجها مالكها من المصر لفقد هذا المعنى. وفي البدائع: وشرط ولاية الأخذ وجود الحماية من الإمام فلا شيء لو غلب الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لأن المأخوذ زكاة فيراعى شرائطها كلها، ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ما له مع مستبضع نحوه فلا أخذ. وفي التبيين: إن هذا العمل مشروع وما ورد من ذم العشار محمول على من يأخذ أموال الناس ظلماً كما تفعله الظلمة اليوم. روي أن عمر أراد أن يستعمل أنس بن مالك على هذا العمل فقال له: أتستعملني على المكس من عملك؟ فقال: ألا ترضى أن أقلدك ما قلد نيه رسول الله ﷺ اهـ. وفي الخانية قسم الجبايات: والمؤن بين الناس على السوية يكون مأجوراً اهـ.

قوله **(فمن قال لم يتم الحول أو على دين أو أديت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق إلا في السوائم في دفعه بنفسه)** أما الأول والثاني فلإنكاره الوجوب وقدمنا أن شرط ولاية الأخذ وجود الزكاة، فكل ما وجوده مسقط فالحكم كذلك إذا ادعاه. والمراد بنفي تمام الحول نفيه عما في يده وما في بيته لأنه لو كان في بيته مال آخر قد حال عليه الحول وما مر به لم يحل عليه الحول واتحد الجنس فإن العاشر لا يلتفت إليه لوجوب الضم في متحد الجنس إلا لمانع كما قدمناه. وقيد في المعراج الدين بدين العباد وقدمنا أن منه دين الزكاة. وأطلق المصنف

العشر وإن كان مع شيء آخر فجاز إطلاق اسم العاشر عليه ا هـ. وقوله «وتسمية الشيء الخ» جواب آخر لصاحب العناية. وفي النهر عن السعدية: ولا حاجة إليه بل العشر علم على ما يأخذه العاشر سواء كان المأخوذ عشراً لغوياً أو ربعه أو نصفه.

....

في الدين فشمل المستغرق للماء والمنقص للنصاب وهو الحق، وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد بالمحيط لما له، واندفع ما في الخبازية من أن العاشر يسأله عن قدر الدين على الأصح فإن أخبره بما يستغرق النصاب يصدقه وإلا لا يصدقه اهـ. لأن المنقص له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج. وأشار المصنف إلى أن المار إذا قال ليس في هذا المال صدقة فإنه يصدق مع يمينه ـ كما في المبسوط ـ وإن لم يبين سبب النفي. وفيه أيضاً: إذا أخبر التاجر العاشر أن متاعه مروي أو هروي واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه حلفه وأخذ منه الصدقة على قوله لأنه ليس له ولاية الإضرار به، وقد نقل عن عمر أنه قال لعماله: ولا تفتشوا على الناس متاعهم. وأما الثالث فلأنه ادعى وضع الأمانة موضعها ومراده إذا كان في تلك السنة عاشر آخر وإلا فلا يصدق لظهور كذبة بيقين. ومراده أيضاً ما إذا أدى بنفسه في المصر إلى الفقراء لأن الأداء كان مفوضاً إليه فيه وولاية الأخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية لأنه لو ادعى الأداء بنفسه إليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل. وإنما لا يصدق في قوله «أديت بنفسي صدقة السوائم إلى الفقراء» في المصر لأن حق الأخذ للسلطان فلا يملك إبطاله بخلاف الأموال الباطنة. ثم قيل: الزكاة هو الأول والثاني سياسة. وقيل: هو الثاني والأول ينقلب نفلاً هو الصحيح كذا في الهداية. وظاهر قوله «ينقلب نفلاً» أنه لو لم يأخذ منه الإمام لعلمه بأدائه إلى الفقراء فإن ذمته تبرأ ديانة وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج. وفي جامع أبي اليسر: لو أجاز الإمام إعطاءه لم يكن به بأس لأنه إذا أذن له الإمام في الابتداء أن يعطي إلى الفقراء بنفسه جاز فكذا إذا أجاز بعد الإعطاء اهـ. وإنما حلف وإن كانت العبادات يصدق فيها بلا تحليف لتعلق حق العبد وهو العاشر في الأخذ وهو يدعي عليه معنى لو أقربه لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد القذف لأن القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف، وبخلاف الصلاة والصوم لأنه لا مكذب له فيها، فاندفع قول أبي يوسف أنه لا يحلف لأنها عبادة. وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف إلى أنه لا يشترط إخراج البراءة فيما إذا ادعى الدفع إلى عاشر آخر تبعاً للجامع الصغير لأن الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع. وشرطه في الأصل لأنه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب إبرازها. وفي المعراج: ثم على قول من يشترط إخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف فيه.

قوله: **(وبه اندفع ما في غاية البيان الخ)** قال في الشرنبلالية: لا يخفى ما فيه من معارضة المنطوق بالمفهوم فليتأمل ا هـ. وفيه نظر لأنه لم يكتف بمفهوم كلام المصنف بل بما ينقله عن المعراج وهو صريح لكن عبارة المعراج بعد نقله عبارة الخبازية هكذا. وقيل: ينبغي أن يصدقه فيما ينقص النصاب به لأنه لا يأخذ من المال الذي يكون أقل من النصاب لأن ما يأخذه العاشر زكاة حتى شرطت فيه شرائط الزكاة. ذكره في شرح مختصر الكرخي للقدوري ا هـ.

شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي لا الحربي إلا في أم ولده وأخذ منا ربع العشر ومن الذمي ضعفه ومن الحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منا ولم يثن في حول بلا

وفي البدائع: إذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فإنه يقبل قوله مع يمينه على جواب ظاهر الرواية لأن البراءة ليست بشرط فكان الإتيان بها والعدم بمنزلة واحدة اهـ. وقد يقال: إنه دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر الحد الرابع وغلط فيه فإنه لا تسمع الدعوى وإن جاز تركه إلا أن يقال: إنها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة. وفي المحيط: حلف أنه أدى الصدقة إلى مصدق آخر وظهر كذبه آخذه بها وإن ظهر بعد سنين لأن حق الأخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اهـ.

قوله **(وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي)** لأن ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فيراعى فيه شرائط الزكاة تحقيقاً للتضعيف. وفي التبيين: لا يمكن إجراؤه على عمومه فإن ما يؤخذ من الذمي جزية وفي الجزية لا يصدق إذا قال أديتها أنا لأن فقراء أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه وهو مصالح المسلمين اهـ. وقولهم ما يؤخذ من الذمي جزية أي حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها لا أنه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة. نص عليه الأسبيجابي. واستثنى في البدائع نصارى بني تغلب لأن عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فإذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اهـ. قوله **(لا الحربي إلا في أم ولده)** أي لا يصدق الحربي في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فإنه يصدق، وكذا في الجواري لأن الأخذ منه بطريق الحماية لا زكاة ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة، ولذا كان الأولى أن يقال: لا يلتفت إلى كلامه أو لا يترك الأخذ منه إذا ادعى شيئاً مما ذكرناه دون أن يقال «ولا يصدق» لأنه لو كان صادقاً بأن ثبت صدقه بينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه. كذا في فتح القدير. ويستثنى من العموم ما إذا قال الحربي أديت إلى عاشر آخر وثمة عاشر آخر فإنه لا يؤخذ منه ثانياً لأنه يؤدي إلى الاستئصال. جزم به منلا شيخ في شرح الدرر. وذكره في الغاية بلفظ: ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانياً. وتبعه في التبيين. وأشار باستثناء

قوله: **(وفي الجزية لا يصدق الخ)** قال الرملي: فلو ثبت أخذها منه لم تؤخذ ثانياً إذا كان الآخذ السلطان أو نائبه لأنها لا تتكرر في السنة مرتين وهي واقعة الفتوى قوله: **(وقولهم ما يؤخذ من الذمي جزية الخ)** أقول: صرح في شرح درر البحار بأنه جزية حقيقة والظاهر أن مرادهم بها بأنها جزئة تؤخذ على ماله فلا يلزم منه سقوط جزية رأسه، وعليه فالجزية نوعان: جزية رأس وجزية مال وسمي المأخوذ على ماله جزية كما سمى عمر رضي الله عنه المأخوذ من مال بني تغلب جزية وإن كان ضعف المأخوذ من المسلمين لأن تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها إلا أنهم ليس على بني تغلب جزية لرؤوسهم غيرها بخلاف غيرهم قوله: **(ويستثني من العموم الخ)** قال

....

أم الولد إلى أنه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فإنه يصح ولا يعشر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام، وأمومية الولد تبع للنسب. وقيده في المحيط بأن كان يولد مثله لأنه لو كان لا يولد مثله لمثله فإنه يعتق عليه عند أبي حنيفة ويعشر لأنه إقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره اهـ. وقيد بأم الولد لأنه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير لا يصح في دار الحرب. كذا في المعراج. وفي النهاية: لو مر بجلود الميتة فإن كانوا يدينون أنها مال أخذ منها وإلا فلا اهـ. والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال قوله **(وأخذ منا ربع العشر ومن الذمي ضعفه ومن الحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منا)** بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعاته وقدمنا أن المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذمي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة، ومن الحربي بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان. ويصح أن يتعلق قوله «بشرط نصاب» بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذمي، وأما في الحربي فظاهر المختصر أنه إذا مر بأقل منه لا يؤخذ منه. وفي الجامع الصغير: وإن مر حربي بخمسين درهماً لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلهم لأن الأخذ بطريق المجازاة. وفي كتاب الزكاة: لا نأخذ من القليل وإن كانوا يأخذون منا لأن القليل لم يزل عفواً وهو للنفقة عادة فأخذهم منا من مثله ظلم وخيانة ولا متابعة عليه، والأصل فيه أنه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذ منهم مثلة لأن عمر أمر بذلك، وإن لم نعرف أخذ منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه: فإن أعياكم فالعشر. وإن كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع إلا قدر ما يوصله إلى مأمنه في الصحيح، وإن لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم ليستمروا عليه ولأنا أحق بالمكارم وهو المراد بقوله: وأخذهم منا لأنه بطريق المجازاة. كذا في التبيين. وفي كافي الحاكم: إن العاشر لا يأخذ العشر من مال الصبي الحربي إلا أن يكونوا يأخذون من أموال صبياننا شيئاً اهـ.

في النهر: واعلم أن مقتضى حصر المصنف أنه لو قال أديت إلى عاشر وثمة عاشة أن لا يقبل قوله وبه جزم في العناية وغاية البيان. قال السروجي: وتبعه الشارح وينبغي أن يقبل لئلا يؤدي إلى استئصاله. وجزم به العيني وتبعه في شرح الدرر وارتضاه في البحر إلا أن كلام أهل المذهب أحق ما إليه يذهب ا هـ. قوله: **(جزم به منلا شيخ)** هو الإمام محمد بن محمد بن محمود البخاري في كتابه المسمى بفرر الأفكار في شرح درر البحار للعلامة محمد بن يوسف بن إلياس القونوي، وفي بعض النسخ منلا خسرو وهو تحريف لأن عبارته كعبارة الكنز قوله: **(وأمومية الولد تبع للنسب)** أي فيصح إقراره بها. قال في النهر: وهذا لا يشكل على قول أبي حنيفة، أما على قولهما فيدار الأمر على ديانتهم فإذا دانوا ذلك لا يؤخذ، وعلى هذا التفصيل لو مر بجلد الميتة. كذا في المعراج معزياً إلى النهاية وبه علم أن ما سيذكره عن النهاية من قوله «لو مر بجلد الميتة الخ» مقتصراً عليه مما لا ينبغي بل التفصيل إنما هو على قولهما قوله: **(والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال)** قال الرملي: وبه يعلم

عود وعشر الخمر لا الخنزير وما في بيته والبضاعة ومال المضاربة وكسب المأذون وثنى أن عشر الخوارج.

قوله: **(ولم يثن في حول بلا عود)** أي بلا عود إلى دار الحرب لأن الأخذ في كل مرة يؤدي إلى الاستئصال بخلاف ما إذا عاد ثم خرج إلينا لأن ما يؤخذ منه بطريق الأمان وقد استفاده في كل مرة. وفي المحيط: ولو عاد الحربي إلى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانياً لم يأخذه بما مضى لأن ما مضى سقط لانقطاع الولاية، ولو مر المسلم والذمي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منهما لأن الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد اهـ. قوله: **(وعشر الخمر لا الخنزير)** أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذمي وعشر قيمته من الحربي لا أنه يؤخذ العشر بتمامه منهما، ولأن المأخوذ من عين الخمر لأن المسلم منهي عن اقترابها. ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر أن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها، وفي ذوات الأمثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها، ولأن حق الأخذ منها للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالإسلام فكذا لا يحميه على غيره، وسيأتي في آخر باب المهر ما أورد على التعليل الأول وجوابه. وفي الغاية: تعريف قيمة الخمر بقول فاسقين تابا أو ذميين أسلما. وفي الكافي: يعرف ذلك بالرجوع إلى أهل الذمة اهـ. قيدنا بخمر الذمي والحربي لأن العاشر لا يأخذ من المسلم إذا مر بالخمر اتفاقاً. كذا في الفوائد. وقيد المسألة في المبسوط: والأقطع بأن يمر الذمي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر: ولو هم بيعها وخذوا العشر من أثمانها. وفي المعراج: قوله مر ذمي بخمر و خنزير أي مر بهما بنية التجارة وهما يساويان مائتي درهم لما ذكرنا من رعاية الشروط في حقه اهـ. وجلود الميتة كالخمر فإنه كان مالاً في الابتداء ويصير مالاً في الانتهاء بالدبغ قوله: **(وما في بيته)** معطوف على «الخنزير» أي لا يعشر المال الذي في بيته لما قدمنا أن من شروطه مروره بالمال عليه فيلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله تعالى. قوله: **(والبضاعة)** أي لا يأخذ من مال البضاعة شيئاً لأن الوكيل ليس بنائب عنه في أداء الزكاة. وفي المغرب: البضاعة قطعة من المال. وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لإنسان يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل قوله: **(ومال المضاربة وكسب المأذون)** أي لا يأخذ العشر من المضارب والمأذون لأنه لا ملك لهما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة، ولو كان في المضاربة ربح عشر حصة المضارب إن بلغت نصاباً بالملك نصيبه من الربح، ولو كان مولى المأذون معه يؤخذ من لأن المال له إلا إذا كان على العبد دين محيط بماله ورقبته لانعدام الملك عنده وللشغل عندهما

حرمة ما يفعله العمال اليوم من الأخذ على رأس الحربي والذمي خارجاً عن الجزية حتى يتمكن من زيارة بيت المقدس.

باب الركاز

قوله: (وثنى إن عشر الخوارج) أي أخذ منه ثانياً إن مر على عاشر الخوارج فعشروه لأن التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما إذا ظهروا على مصر أو قرية كما قدمناه.

باب الركاز

هو المعدن أو الكنز لأن كلاً منهما مركوز في الأرض وإن اختلف الراكز، وشيء راكز ثابت. كذا في المغرب. فظاهره أنه حقيقة فيهما مشتركاً معنوياً وليس خالصاً بالدفين ولو دار الأمر فيه بين كونه مجازاً فيه أو متواطئاً إذ لا شك في صحة إطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعيناً. وبه اندفع ما في غاية البيان والبدائع من أن الركاز حقيقة في المعدن لأنه خلق فيها مركباً وفي الكنز مجاز بالمجاورة، وفي المغرب: عدن المكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة لأن الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء. وقيل: لإثبات الله فيه جوهرهما وإثباته، إياه في الأرض حتى عدن فيها أي ثبت ا هـ.

قوله: (خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة والسلام «وفي الركاز الخمس»[1] وهو من الركز فانطلق على المعدن ولأنه كان في أيدي الكفرة وحوته أيدينا غلبة فكان غنيمة وفي الغنيمة الخمس إلا أن للغانمين يداً حكمية لثبوتها على الظاهر، وأما الحقيقة فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس، والحقيقة في حق الأربعة الأخماس حتى كانت للواجد. والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفر، وقيد به احترازاً عن المائعات كالقار والنفط والملح، وعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة والجواهر كالياقوت والفيروزج والزمرد فلا شيء فيها. وأطلق في الواجد فشمل الحر والعبد والمسلم والذمي والبالغ والصبي والذكر والأنثى كما في المحيط. وأما الحربي المستأمن إذا عمل بغير إذن الإمام لم يكن له شيء لأنه لا حق له في الغنيمة، وإن عمل بإذن فله ما شرط لأنه

باب الركاز

قوله: (وبه اندفع ما في غاية البيان الخ) قال الرملي: عبارته والركاز اسم لهما جميعاً فقد يذكر ويراد به الكنز، ويذكر ويراد به المعدن، وهو مأخوذ من الركز وهو الإثبات. يقال ركز رمحه أي أثبته وهذا في المعدن حقيقة لأنه خلق فيه مركباً، وفي الكنز مجاز بالمجاورة. كذا قاله فخر الإسلام رحمه الله تعالى. فبه علمت أنه لا وجه لقوله «اندفع ما في غاية البيان الخ» إذ لم يجعله نفسه حقيقة

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة باب ٦٦. أبو داود في كتاب اللقطة مسلم في كتاب الحدود حديث ٤٥، ٤٦. الترمذي في كتاب الأحكام باب ٣٧. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٩. أحمد في مسنده (٣١٤/١) ١٨٠/٠٢، ١٨٦).

خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر لا داره وأرضه وكنز

استعمله فيه، وإذا عمل رجلان في طلب الركاز وأصابه أحدهما يكون للواحد لأنه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخماسه للواجد. وإذا استأجر أجراء للعمل في المعدن فالمصاب للمستأجر لأنهم يعملون له. وعن أبي يوسف: لو وجد ركازاً فباعه بعوض فالخمس على الذي في يده الركاز ويرجع على البائع بخمس الثمن. كذا في المحيط: وفي المبسوط: ومن أصاب ركازاً وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فإذا اطلع الإمام على ذلك أمضى له ما صنع لأن الخمس حق الفقراء وقد أوصله إلى مستحقه وهو في إصابة الركاز غير محتاج إلى الحماية فهو كزكاة الأموال الباطنة ا هـ. وفي البدائع: ويجوز دفع الخمس إلى الوالدين والمولودين الفقراء كما في الغنائم، ويجوز للواجد أن يصرفه إلى نفسه إذا كان محتاجاً ولا تغنيه الأربعة الأخماس بأن كان دون المائتين، أما إذا بلغ مائتين فإنه لا يجوز له تناول الخمس ا هـ. وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواجد وجواز صرفه لنفسه، ولا يقال ينبغي أن لا يجب الخمس مع الفقر كاللقطة لأنا نقول: إن النص عام فيتناوله. كذا في المعراج. وقيد بكونه في أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فإنه لا شيء فيها لكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمفازة إذ يقتضي أنه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك، فالصواب أن لا يجعل ذلك القصد الاحتراز بل للتنصيص على أن وظيفتهما المستمرة لا تمنع الأخذ مما يوجد فيها. كذا في فتح القدير. وفي المغرب: خُمس القوم إذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب ا هـ. واستشهد له في ضياء الحلوم بقول عدي بن حاتم الطائي: ربعت في الجاهلية وخمست في الإسلام. والخُمُس بضمتين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى ﴿فإن لله خمسه﴾ [الأنفال: ٤١] ا هـ فعلم أن قوله في المختصر «خمس» بتخفيف الميم لأنه متعد فجاز بناء المفعول منه، وبه اندفع قول من قرأه خمس ـ بتشديد الميم ـ ظناً منه أن المخفف لازم لما علمت أن المخفف متعد وأنه من باب طلب.

في المعدن مجازاً في الكنز تأمل ا هـ. قلت: وفيه نظر ظاهر فتدبر قوله: **(وقيد بكونه في أرض خراج أو عشر الخ)** أقول: المفهوم من كلام البدائع أن المراد من أرض الخراج والعشر هو الأرض الغير المملوكة فإنه قال: وأما المعدن فلا يخلو إما إن وجده في دار الإسلام أو دار الحرب في أرض مملوكة أو غير مملوكة، فإن وجده في دار الإسلام في أرض غير مملوكة ففيه الخمس، وإن وجده في أرض مملوكه أو دار أو منزل أو حانوت فلا خلاف في أن الأربعة الأخماس لصاحب الملك وحده هو أو غيره، واختلف في وجوب الخمس ثم قال: وأما إذا وجده في دار الحرب الخ. لكن إذا حمل كلام المصنف هنا على غير المملوكة وذلك كالمفازة يرد عليه أنها ليست عشرية ولا خراجية فكيف يعبر عنها بأرض العشر أو الخراج إلا أن يوجد أرض عشر أو خراج غير مملوكة قوله: **(فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ)** قال في النهر: فيه بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المفازة بالأولى لأنه إذا وجب في الأرض مع الوظيفة فلأن يجب في الخالية عنها أولى ا هـ.

وباقيه للمختط له وزئبق لا ركاز دار حرب وفيروزج ولؤلؤ وعنبر.

قوله: **(لا داره وأرضه)** أي لا خمس في معدن وجده في داره أو أرضه فاتفقوا على أن الأربعة الأخماس للمالك، سواء وجده هو أو غيره، لأنه من توابع الأرض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون من أجزائها. واختلفوا في وجوب الخمس، قال أبو حنيفة: لا خمس في الدار والبيت والمنزل والحانوت مسلماً كان المالك أو ذمياً كما في المحيط، وفي الأرض عنه روايتان اختار المصنف أنها كالدار. وقالا: يجب الخمس لإطلاق الدليل، وله أنه من أجزاء الأرض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الأجزاء فكذا في هذا الجزء لأن الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز فإنه غير مركب فيها. والفرق بين الأرض والدار على إحدى الروايتين. وهي رواية الجامع الصغير. أن الدار ملكت خالية عن المؤن دون الأرض ولذا وجب العشر أو الخراج في الأرض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا: لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة أكراراً من الثمار لا يجب فيه شيء لما قلنا بخلاف الأرض. وفي البدائع: هذا كله إذا وجد في دار الإسلام، فأما إذا وجده في دار الحرب فإن وجده في أرض غير مملوكه فهو له ولا خمس فيه كما في الكنز وأورد على كون المعدن من أجزاء الأرض جواز التيمم به وليس بجائز، وأجاب في المعراج بأنه من أجزائها وليس من جنسها كالخشب قوله: **(وكنز)** بالرفع عطف على «معدن» أي وخمس كنز وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال، وله أن يصرفه إلى نفسه إن كان فقيراً كما قدمناه في المعدن، ووجوب الخمس اتفاقاً لعموم الحديث «وفي الركاز الخمس» كما قدمناه قوله: **(وباقيه للمختط له)** أي الأخماس الأربعة للذي ملكه الإمام البقعة أوّل الفتح، وإن كان ميتاً فلورثته إن عرفوا وإلا فهو لأقصى مالك للأرض أو لورثته. كذا في البدائع. وقيل: يوضع في بيت المال ورجحه في فتح القدير.

قلت: وفي دعوى الأولوية نظر لأنهم جعلوا عدم لزوم المؤن دليلاً على عدم وجوب الخمس كما يذكره المؤلف في المقولة الآتية تأمل قوله: **(لما علمت أن المخفف متعد)** أي فيبنى للمفعول من غر نقله إلى باب التضعيف على أن التشديد لا معنى له هنا لأن خمست الشيء بمعنى جعلته خمسة أخماس كما في النهر، وأما الذي بمعنى أخذت خمسه فهو المخفف كما مر عن المغرب قوله: **(واختلفوا في وجوب الخمس)** الظاهر أن الخلاف فيه جارٍ في الأرض المملوكة للواجد أو لغيره بدليل قوله قبله تبعاً للبدائع، سواء وجده هو أو غيره أي المالك أو غير المالك، فقول المتن «لا داره وأرضه» بإرجاع الضمير للواجد ليس احترازاً عن الأرض المملوكة لغير الواجد بل هما سواء في عدم وجوب الخمس فيهما كما استويا في أن الأربعة الأخماس للمالك سواء كان هو الواجب أوغيره. وعبارة التنوير تقتضي خلاف ذلك فإنه قال: وباقيه أي باقي المعدن بعد الخمس لمالكها إن ملكت وإلا فللواجد ولا شيء فيه إن وجده في داره وأرضه، فقوله «وباقيه لمالكه» يدل على أنه لو كان الواجد غير المالك يخمس والباقي للمالك، ولو كان الواجد هو المالك لا يخمس بل الكل له لقوله بعده «ولا شيء فيه

....

وفي التحفة: جعله لبيت المال إن لم يعرف الأقصى وورثته وهذا كله عندهما. وقال أبو يوسف: إن الباقي للواجد كالمعدن لأن الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه. ولهما: إن يد المختط له سبقت إليه وهي يد الخصوص فيملك به ما في الباطن وإن كانت على الظاهر كما إذا اصطاد سمكة في بطنها درة ثم بالبيع لم تخرج عن ملكه لأنه مودع فيها بخلاف المعدن لأنه من أجزائها فينتقل إلى المشتري. ومحل الخلاف فيما إذا لم يدعه مالك الأرض، فإن ادعى أنه ملكه فالقول قوله اتفاقاً. كذا في المعراج. أطلق في الكنز فشمل النقد وغيره من السلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والقماش لأنها كانت ملكاً للكفارة فحوته أيدينا قهراً فصارت غنيمة. وقيدناه بدفين الجاهلية بأن كان نقشه صنماً أو اسم ملوكهم المعروفين للاحتراز عن دفين أهل الإسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطة لأن مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف، وإن اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر المذهب لأنه الأصل، وقيل يجعل إسلامياً في زماننا لتقادم العهد. وأشار بقوله «للمختط له» إلى أنه وجده في أرض مملوكه لأنه لو وجده في أرض غير مملوكة كالجبال والمفازة فهو كالمعدن يجب خمسه وباقيه للواجد، مطلقاً حراً كان أو عبداً كما ذكرناه. وفي المغرب: الخطة المكان المختط لبناء دار أو غير ذلك في العمارات. وفي المعراج: إنما قالوا للمختط له لأن الإمام إذا أراد قسمه الأراضي يخط لكل واحد من الغانمين ويجعل تلك الناحية له.

قوله: **(وزئبق)** أي خمس الزئبق عند أبي حنيفة ومحمد، وعن أبي يوسف لا شيء فيه لأنه مائع ينبع من الأرض كالقير، ولهما أنه ينطبع مع غيره فإنه حجر يطبخ فيسيل منه الزئبق فأشبه الرصاص وهو بكسر الباء بعد الهمزة الساكنة. كذا في المغرب. وقيل: هو حيوان لأنه ذو حس يتحرك بالإرادة ولهذا يقتل. كذا في المعراج. وفي فتح القدير: إنه بالياء وقد تهمز، ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زيبر الثوب وهو ما يعلو جديدة من الوبرة لأخذه لا على وجه القهر والغلبة قوله: **(لا ركاز دار حرب)** أي لا يخمس ركاز في دار الحرب لأنه ليس بغنيمة لأخذه لا على وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه. أطلق في الركاز فشمل الكنز والمعدن. والقدوري وضع المسألة في الكنز ليبين حكم المعدن بالأولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكنز فإن شيخ الإسلام أوجب الخمس فيه كما في المعراج. وأطلق في دار الحرب فشمل ما إذا وجده في أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن إذا كانت غير مملوكة فالكل له، سواء دخل بأمان أو لا، لأن حكم الأمان يظهر في المملوك لا

إن وجده في داره وأرضه» فتأمل قوله: **(وعن أبي يوسف لا شيء فيه)** قال الرملي: أي في روايته الأخيرة وأقول: الخلاف في المصاب في معدنه، أما الموجود في خزائن الكفار ففيه الخمس اتفاقاً. كذا في النهر: وهذا أيضاً فيما إذا وجده في غير أرضه وداره، وأما إذا وجده فيهما لا سبيل لأحد

باب العشر

في المباح، وإن كانت مملوكة لبعضهم فإن دخل بأمان رده إلى صاحبها لحرمة أموالهم عليه بغير الرضا، فإن لم يرده إليه ملكه ملكاً خبيثاً فسبيله التصدق به، فلو باعه صح لقيامه ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسداً لأن الفساد يرتفع ببيعه لامتناع فسخه حينئذ، وإن دخل بغير أمان حل له. ويستثنى من إطلاق المصنف ما إذا دخل جماعة ذوو منعه دار الحرب وظفروا بشيء من كنوزهم فإنه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لحصول الأخذ على طريق القهر والغلبة قوله: **(وفيروزج ولؤلؤ وعنبر)** أي لا تخمس هذه الأشياء، أما الأول فلأنه حجر مضيء يوجد في الجبال وقد ورد في الحديث «لا خمس في الحجر» ونحوه الياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامع لا ينطبع. أطلقه وهو مقيد بما إذا أخذها من معدنها، أما إذا وجدت كنزاً وهي دفين الجاهلية ففيه الخمس لأنه لا يشترط في الكنز إلا المالية لكونه غنيمة. وأما الثاني فالمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بأن كانت كنزاً في قعر البحر وهذا عندهما. وقال أبو يوسف: يجب في جميع ما يخرج من البحر لأنه مما تحويه يد الملوك. ولهما: إن قعر البحر لا يرد عليه قهر أحد فانعدمت اليد وهي شرط الوجوب. فالحاصل أن الكنز لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كيفما كان، سواء كان من جنس الأرض أو لم يكن بعد أن كان مالاً متقوماً، وأما المعدن فثلاثة أنواع كما قدمناه أول الباب، واللؤلؤ مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤاً، والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ. والعنبر حشيش ينبت في البحر أو خثي دابة في البحر والله سبحانه أعلم.

باب العشر

هو واحد الأجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع: في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرائطها وقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرائطه وما يسقطه. أما الأول فثابت بالكتاب قوله تعالى ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ [الأنعام: ١٤١] على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه. وبالسنة «ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر»(١) وبالإجماع. وأما الكيفية فما تقدم في الزكاة أنه على الفور أو التراخي. وأما سببها

عليه ولا يخمس كما صرح به في التتارخانية قوله: **(ملكه ملكاً خبيثاً)** قال في النهر: المذكور في المحيط وغيره أنه إن أخرجه إلى دار الإسلام ملكه ملكاً خبيثاً قوله: **(فالحاصل أن الكنز لا تفصيل فيه)** أي الكنز غير المستخرج من البحر.

باب العشر

قوله: **(على قولهما العشر عليهما بالحصة الخ)** كذا أطلقه في المعراج والسراج والمجتبى. وفي

---

(١) رواه أحمد في مسنده (١/ ١٤٥).

يجب في عسل أرض العشر ومسقى سماء وسيح بلا شرط نصاب وبقاء إلا

فالأرض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الخراج فإن سببه الأرض النامية حقيقة أو تقديراً بالتمكين، فلو تمكن ولو يزرع وجب الخراج دون العشر، ولو أصاب الزرع آفة لم يجبا، وقدمنا حكم تعجيل العشر وأنه على ثلاثة أوجه في مسألة تعجيل الزكاة. وأما شرائطها فنوعان: شرط الأهلية وشرط المحلية. فالأول نوعان: أحدهما الإسلام وأنه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ إلا على مسلم بلا خلاف، وأما كونه يتحول إلى الكافر فسيأتي مفصلاً. والثاني العلم بالفرضية وهو عام في كل عبادة أيضاً. ، وأما العقل والبلوغ فليسا من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لأن فيه معنى المؤنة، ولهذا جاز للإمام أن يأخذه جبراً ويسقط عن صاحب الأرض إلا أنه لا ثواب له إلا إذا أدى اختياراً، ولذا لو مات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة، وكذا ملك الأرض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الأرض الموقوفة. ويجب في أرض المأذون والمكاتب ويجب على المؤجر عنده، وعندهما على المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه قبل الحصاد لا بعده، وفي المزارعة على قولهما فالعشر عليهما بالحصة، وعلى قوله على رب الأرض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصة المزارع يكون ديناً في ذمته، وفي الأرض المغصوبة على الغاصب إن لم تنقصها الزراعة، وإن نقصتها فعلى رب الأرض عنده، وعندهما في الخارج. ولو كانت الأرض خراجية فخراجها على رب الأرض في الوجوه كلها بالإجماع إلا في الغصب إذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب، وإن نقصتها فعلى رب الأرض. كذا في البدائع وغيره. وفي الخلاصة والظهيرية: إن الخراج إنما يكون على الغاصب إذا كان جاحداً ولا بينة للمالك وزرعها الغاصب، أما إذا كان مقراً أو للمالك بينة عادلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الأرض ا هـ. وأما شرائط المحلية فأن تكون عشرية فلا عشر في الخارج من أرض الخراج لأنهما لا يجتمعان، وسيأتي بيان العشرية ووجود الخارج وأن يكون الخارج منها مما يقصد بزراعته نماء الأرض فلا عشر في الحطب ونحوه، وسيأتي بيان قدره. وأما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف وقت الإدراك، وعند محمد عند التنقية والجذاذ، وأما ركنه فالتمليك كالزكاة، وشرائط الأداء ما قدمناه في الزكاة. وأما ما يسقطه فهلاك الخارج من غير صنعه وبهلاك البعض يسقط بقدره وإن استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره، وإن استهلكه المالك ضمن عشره وصار ديناً في ذمته. ومنها الردة، ومنها موت المالك من غير وصية إذا كان قد استهلكه. كذا في البدائع مختصراً.

الفتح: لو زارع بالعشرية إن كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الأرض كما في الإجارة، وعندهما يكون في الزرع كالإجارة. وإن كان البذر من رب الأرض فهو

....

قوله: **(يجب في عسل أرض العشر ومسقى سماء وسيح بلا شرط نصاب وبقاء إلا الحطب والقصب والحشيش)** أي يجب العشر فيما ذكر أما في العسل فللحديث «في العسل العشر» ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لأنه يتناول الأوراق ولا عشر فيها. أطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الإمام، وقدر أبو يوسف نصابه بخمسة أوسق، وعن محمد بخمسة أفراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً. قيد بأرض العشر لأن العسل إذا كان في أرض الخراج فلا شيء فيه لما ذكر أن وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شيء في ثمار أرض الخراج لامتناع وجوب العشر والخراج في أرض واحدة. وفي المعراج: وقول محمد «لا شيء فيه» أي في العسل ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستنزال ا هـ. وفي المبسوط: إن صاحب الأرض يملك العسل الذي في أرضه وإن لم يتخذها لذلك حتى له أن يأخذه ممن أخذه من أرضه بخلاف الطير إذا فرخ في أرض رجل فجاء رجل وأخذه فهو للآخذ لأن الطير لا يفرخ في موضع ليترك فيه بل ليطير فلم يصر صاحب الأرض محرزاً للفرخ بملكه ا هـ. ولو وجد العسل في المفازة أو الجبل ففيه اختلاف؛ فعندهما يجب العشر. وقال أبو يوسف: لا شيء فيه لأن الأرض ليست بمملوكة. ولهما: إن المقصود من ملكها النماء وقد حصل، وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز، وبهذا علم أن التقييد بأرض العشر للاحتراز عن أرض الخراج فقط، فلو قال «يجب في عسل أرض غير الخراج» لكان أولى. وأما وجوبه فيما

على رب الأرض في قولهم ا هـ. ومثله في النهر قوله: **(والحشيش)** أقول: فيه دليل على عدم وجوب العشر في القلي وهو شيء يتخذ في حريق الحمص وهو من الحشيش والظلمة يأخذونه والله تعالى أعلم **(رملي)** قوله: **(أطلقه فتناول القليل والكثير)** فيكون قوله «بلا شرط نصاب» تصريحاً بما علم، وفائدته التنصيص على خلاف قول الصاحبين قوله: **(لأن العسل إذا كان في أرض الخراج فلا شيء فيه)** قال الرملي أقول: يجب تقييده بخراج المقاطعة فلو وجد في أرض خراج المقاسمة ففيه مثل ما في الثمر الموجود فيها، وقوله «ولا شيء في ثمار أرض الخراج» صريح فيما قلنا. وأنت على علم أنه عند الإطلاق ينصرف إلى الموظف ا هـ. وقد يجاب بأن المراد من قوله «فلا شيء فيه» نفي وجوب العشر لأن الكلام فيه فلا ينافي وجوب القسم إذا كانت أرضه خراجية خراجها مقاسمة تأمل قوله: **(وبهذا علم أن التقييد الخ)** ظاهره أن الجبال والمفازة ليست بعشرية مع أن العشر واجب في الخارج منها، وقد قال في الخانية: على أن أرض الجبال التي لا يصل إليها الماء عشرية تأمل. وعبارة الغرر: يجب في عسل أرض عشرية أو جبل. قال الشيخ إسماعيل: نص عليه أي على الجبل وإن كان معلوماً مما قبله لأن أرض الجبل الذي لا يصل إليه الماء عشرية كما في النوازل والخانية والخلاصة وغيرها للإشعار بعدم اعتبار ما روي عن أبي يوسف ا هـ. قوله: **(الثلاثة)** أي الحطب والقصب

الحطب والقصب والحشيش ونصفه في مسقى غرب ودالية ولا ترفع المؤن وضعفه في أرض عشرية لتغلبي وإن أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي وخراج أن اشترى ذمي

سقي بالمطر أو بالسيح كماء النيل فمتفق عليه للأدلة السابقة، وأما قوله «بلا شرط نصاب وبقاء» فمذهب الإمام وشرطاهما فصار الخلاف في موضعين: لهما في الأول قوله عليه الصلاة والسلام «ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أو سق»[(١)] رواه مسلم. وله إطلاق الآية ﴿مما أخرجنا لكم من الأرض﴾ [البقرة: ٢٦٧] والحديث «فيما سقت السماء العشر»[(٢)] وتأويل مرويهما أن المنقى زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهماً، أو تعارض الخاص والعام فقدم العام لأنه أحوط. ولهما في الثاني الحديث «ليس في الخضراوات صدقة»[(٣)]. وله التمسك بالعمومات. وإنما استثنى الثلاثة لأنه لا يقصد بها استغلال الأرض غالباً حتى لو استغل بها أرضه وجب العشر، وعلى هذا كل ما لا يقصد به استغلال الأرض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن، وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها، وكذا لا عشر فيما هو تابع للأرض كالنحل والأشجار لأنه بمنزلة جزء الأرض لأنه يتبعها في البيع، وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لأنه لا يقصد به الاستغلال، ويجب في العصفر والكتان وبزره لأن كل واحد منها مقصود فيه. ثم اختلفا فيما لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبر أبو يوسق قيمة أدنى ما يوسق كالذرة. واعتبر محمد خمسة أعداد من أعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة أحمال كل حمل ثلاث مائة من، وفي الزعفران خمسة أمناء، ولو كان الخارج نوعين يضم أحدهما إلى الآخر لتكميل النصاب إذا اتحد الجنس، وإن كانا جنسين كل واحد أقل من خمسة أوسق فإنه لا يضم. ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف أن تبلغ قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء، فإذا بلغ القصب قدراً يخرج منه خمسة أمناء

والحشيش قوله: **(ونصاب قصب السكر الخ)** تصرف في عبارة الفتح وهي بتمامها. قال في شرح

---

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة باب ٤، ٣٢. مسلم في كتاب الزكاة حديث ١، ٣. أبو داود في كتاب الزكاة باب ٢. ابن ماجه في كتاب الزكاة باب ٦. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ١، ٢. أحمد في مسنده (٢/ ٩٢).

(٢) رواه البخاري في كتاب الزكاة باب ٥٥. مسلم في كتاب الزكاة حديث ٨. أبو داود في كتاب الزكاة باب ٥، ١٢. الترمذي في كتاب الزكاة باب ١٤. النسائي في كتاب الزكاة باب ٢٥. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٣٣ـ أحمد في مسنده (١/ ١٤٥).

(٣) رواه الترمذي في كتاب الزكاة باب ١٣.

. . . .

سكر وجب فيه العشر على قوله، وينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمسة أطنان كما في عرف ديارنا.

قوله: **(ونصفه في مسقى غرب ودالية)** أي ويجب نصف العشر فيما سقي بآلة للحديث. والغرب دلو عظيم، والدالية دولاب عظيم تديره البقر. وإن سقي بعض السنة بآلة والبعض بغيرها فالمعتبر أكثرها كما مر في السائمة والعلوفة، وإن استويا يجب نصف العشر نظراً للفقراء كما في السائمة، وظاهر الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر قوله: **(ولا ترفع المؤن)** أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقر وكري الأنهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لأن النبي ﷺ حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها. أطلقه فشمل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب إخراج الواجب من جميع ما أخرجته الأرض عشراً أو نصفاً إلا أن ما تكلفه يأخذه بلا عشر أو نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه بعض الناس قوله: **(وضعفه في أرض عشرية لتغلبي وإن أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي)** أي يجب عشران في أرض إلى آخره وفيه ثلاث مسائل: الأولى الأرض العشرية إذا اشتراها تغلبي فالمذهب تضعيفه عليه لإجماع الصحابة. الثانية إذا أسلم التغلبي فالتضعيف باقٍ عليه لأن التضعيف صار وظيفة الأرض فيبقى بعد إسلامه كالخراج. الثالثة إذا اشتراها منه مسلم أو ذمي فكذلك لأنها انتقلت إليه بوظيفتها كالخراج، فإن المسلم أهل للبقاء عليه وإن لم يكن أهلاً لابتدائه، ورد الواجب أبو يوسف في المسألتين إلى عشر واحد لزوال الداعي إلى التضعيف قوله: **(وخراج إن اشترى ذمي أرضاً عشرية من مسلم)** أي يجب الخراج لأن في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها ولا وجه إلى التضعيف لأن الكلام في غير التغلبي بخلاف الخراج لأنه عقوبة والإسلام لا ينافيها كالرق، وبه اندفع قول أبي يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر. وحاصل هذه المسائل أن الأرض إما عشرية أو خراجية أو تضعيفية، والمشترون مسلم وذمي وتغلبي، فالمسلم إذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها، أو التضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: ترجع إلى عشر واحد، فإذا اشترى التغلبي الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافاً لمحمد، وإذا اشترى ذمي غير تغلبي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو عشرية صارت خراجية إن استقرت في ملكه عنده، ولم يشترط القبض في المختصر لوجوب الخراج، وشرطه في الهداية لأن

الكنز: في قصب السكر العشر قل أو كثر وعلى قياس [(١)] قوله: **(خمسة أطنان)** الطن بالطاء المهملة حرمة القصب. قاله الشيخ إسماعيل قوله: **(نظراً للفقراء)** الظاهر أن يقال نظراً للمالك لأن النظر للفقراء

---

(١) هكذا بياض في الأصل.

أرضاً عشرية من مسلم وعشران أخذها منه مسلم بشفعة أو رد على البائع للفساد وإن جعل مسلم داره بستاناً فمؤنته تدور مع مائه بخلاف الذمي وداره حركعين قير ونفط

الخراج لا يجب إلا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض قوله: **(وعشران أخذها مسلم بالشفعة أورد على البائع للفساد)** أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم، وأما الثاني فلأنه بالرد والفسخ جعل البيع كأنه لم يكن لأن حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد. وأشار بقوله «للفساد» إلى كل موضع كان الرد فيه فسخاً كالرد بخيار الشرط والرؤية مطلقاً والرد بخيار العيب إن كان بقضاء، وأما بغير قضاء فهي خراجية على حالها كالإقالة لأنها فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق ثالث فصار شراء من الذمي فتنتقل إلى المسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسألة أن للذمي أن يردها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج عليها عيباً حادثاً لأنه يرتفع بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد.

قوله: **(وإن جعل مسلم داره بستاناً فمؤنته تدور مع مائه)** يعني فإن سقاه بماء العشر فهو عشري، وإن سقاه بماء الخراج فهو خراجي، وإن سقاه مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعليه العشر لأنه أحق بالعشر من الخراج. كذا في غاية البيان. واستشكل العتابي وجوب الخراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان أن الإمام السرخسي ذكر في كتاب الجامع أن عليه العشر بكل حال لأنه أحق بالعشر من الخراج وهو الأظهر ا هـ. وجوابه أن الممنوع وضع الخراج عليه ابتداء جبراً، أما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاه بماء الخراج فهو كما إذا أحيا أرضاً ميتة بإذن الإمام وسقاها بماء الخراج فإنه يجب عليه الخراج والبستان يحوط عليها حائط وفيها أشجار متفرقة. كذا في المعراج. قيد بجعلها بستاناً لأنه لو لم يجعلها بستاناً وفيها نخل تغل أكراراً لا شيء فيها، وأما الذمي فإن الخراج واجب عليه مطلقاً ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله قوله: **(بخلاف الذمي)** لأنه أهل له لا للعشر قوله: **(وداره حر)** لأن عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفواً وعليه إجماع الصحابة وكذا المقابر، وتقييده في الهداية بالمجوسي ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب بالدلالة لأن المجوسي أبعد

في وجوب ثلاثة أرباع العشر تأمل قوله: **(أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع الخ)** أقول: صرحوا في الشفعة بأنّ الأخذ بالشفعة شراء من المشتري إن كان الأخذ بعد القبض، وإن كان قبله فشراء من البائع لتحول الصفقة إليه، ووضع المسألة هنا بعد القبض فيكون شراء من الذمي فهو مشكل، ويمكن الجواب عنه بما نقله في النهاية عن نوادر زكاة المبسوط: ولو أن كافراً اشترى أرضاً عشرية فعليه فيها الخراج في قول أبي حنيفة رحمه الله، ولكن هذا بعد ما انقطع حق المسلم عنها من كل وجه حتى لو استحقها مسلم أو أخذها مسلم بالشفعة كانت عشرية على حالها، سواء وضع عليها الخراج أو لم يوضع، لأنه لم ينقطع حق المسلم عنها ا هـ. تأمل. (رملي) قوله: **(وجوابه أن الممنوع الخ)**

في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج.

عن الإسلام لحرمة مناكحته وذبائحه قوله: **(كعين قير ونفط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج)** لأنه ليس من إنزال الأرض وإنما هو عين فوارة كعين الماء فلا عشر ولا خراج إن لم يكن وراء موضع القير والنفط أرض فارغة صالحة للزراعة، وأما إذا كان وراءه موضع صالح للزراعة فلا يجب شيء إن كان في أرض العشر لأن العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة بل لا بد من حقيقة الخارج، وأما إن كان في أرض خراج وجب الخراج لأنه يكفي لوجوبه التمكن من الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر. والقير هو الزفت ويقال القار. والنِفَط بالفتح والكسر وهو أفصح دهن يعلو الماء وفي معراج الدراية: ولا يمسح موضع القير في رواية ابن سماعة عن محمد لأن موضعه لا يصلح للزراعة. وقال بعض مشايخنا: يمسح لأن موضع القير تبع للأرض فيمسح معه تبعاً وإن كان لا يصلح للزراعة كأرض في بعض جوانبها سبخة فإنها تمسح مع الأرض ويوضع الخراج فيها لكونها تابعة لما يصلح للزراعة اهـ. وظاهر المختصر يدل على قول البعض فإنه أوجب الخراج مطلقاً، ولم يذكر المصنف الفرق بين الأرض الخراجية والعشرية فالأرض العشرية أرض العرب كلها. قال محمد: هي من العذيب إلى مكة وعدن أبين إلى أقصى حجر باليمن بمهرة. وذكر الكرخي أنها أرض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية، ومنها الأرض التي أسلم أهلها طوعاً أو فتحت قهراً وقسمت بين الغانمين. وأما الأرض الخراجية فما فتحت قهراً وتركت في أيدي أربابها وأرض نصارى بني تغلب. والموات التي أحياها ذمي مطلقاً أو مسلم وسقاها بماء الخراج، وماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التي حفرها الأعاجم مما يدخل تحت الأيدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال. وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والأنهار العظام التي لا تدخل تحت الأيدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم إثبات يد عليها وعن أبي يوسف أنها خراجية لإمكان إثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة. كذا في البدائع وغيرها والله أعلم.

حاصل الجواب تسليم أن وضع الخراج على المسلم ابتداء جائز لكن لا مطلقاً، بل إذا كان برضاه وأن الممنوع وضعه عليه جبراً. وأجاب في الفتح بما حاصله أن هذا ليس فيه وضع الخراج عليه ابتداء أصلاً وإنما هو انتقال ما وظيفته الخراج إليه بوظيفته وهو الماء فإن وظيفته الخراج، فإذا سقي به انتقل هو بوظيفته إلى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية.

قوله: **(وعدن أبين)** قال في القاموس: وعدن أبين محركة جزيرة باليمن أقام بها أبين.

باب المصرف

هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالاً من الفقير والعامل والمكاتب والمديون

باب المصرف

هو في اللغة المعدل قال تعالى ﴿ولم يجدوا عنها مصرفاً﴾ [الكهف: ٥٣] كذا في ضياء الحلوم. ولم يقيده في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير إليه في النهاية. وينبغي إخراج خمس المعادن لأن مصرفه الغنائم كما صرح به الأسبيجابي وغيره. وقد ذكر الأصناف السبعة وسكت عن المؤلفة قلوبهم للإشارة إلى السقوط للإجماع الصحابي وهو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته الغائبة التي كان لأجلها الدفع فإن الدفع كان للإعزاز وقد أعز الله الإسلام وأغنى عنهم، واختار في العناية أنه ليس من باب النسخ لأن الإعزاز الآن في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ. وتعقبه في فتح القدير بأن هذا الا ينفي النسخ لأن الإباحة الدفع إليهم حكم شرعي كان ثابتاً وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة أقسام: قسم كان الاعطاء ليتألفهم على الإسلام، وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم، وقسم أسلموا وفيهم ضعف فكان يتألفهم ليثبتوا ولا يقال إن نسخ الكتاب بالإجماع لا يجوز لأن الناسخ دليل الإجماع لا هو بناء على أنه لا إجماع إلا عن مستند، فإن ظهر وإلا وجب الحكم بأنه ثابت على أن الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف: ٢٩] قوله: **(هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالاً من الفقير)** أي المصرف الفقير والمسكين، والمسكين أدنى حالاً. وفرق بينهما في الهداية وغيرها بأن الفقير من له أدنى شيء، والمسكين من لا شيء له، وقيل على العكس ولكل وجه والأول هو الأصح وهو المذهب. كذا في الكافي. والأولى أن يفسر **الفقير** بمن له ما دون النصاب كما في النقاية أخذاً من قولهم يجوز دفع الزكاة إلى من يملك ما دون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة. ولا خلاف في أنهما صنفان هو الصحيح لأن العطف في الآية يقتضي المغايرة، وإنما الخلاف في أنهما صنفان أو صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والنذر فقال أبو حنيفة بالأول وهو الصحيح كما في غاية البيان، وأبو يوسف بالثاني، فلو أوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين

باب المصرف

قوله: **(وينبغي إخراج خمس المعادن)** الأولى أن يقول خمس الركاز الشامل للكنز أيضاً لأنه كالمعدن في المصرف. قاله بعض الفضلاء.

....

فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث، وعلى غيره نصف الثلث، وإنما جاز صرف الزكاة إلى صنف واحد لمعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالصرف إلى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فإنها تجوز للغني أيضاً، وقد يكون للموصى أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجري على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى. كذا في البدائع. ولهذا لو أوصى بثلث ماله للأصناف السبعة فصرف إلى صنف واحد لا يجوز، وقيل يجوز. كذا في المحيط. وفي الخانية: والذي له دين مؤجل على إنسان إذا احتيج إلى النفقة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته إلى حلول الأجل، وإن كان الدين غير مؤجل، فإن كان من عليه الدين معسراً يجوز له أخذ الزكاة في أصح الأقاويل لأنه بمنزلة ابن السبيل، وإن كان المديون موسراً معترفاً لا يحل له أخذ الزكاة، وكذا إذا كان جاحداً وله عليه بينة عادلة، وإن لم تكن بينة عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الأمر إلى القاضي فيحلفه، فإذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة ا هـ. والمراد من الدين ما يبلغ نصاباً كما لا يخفى. وفي فتح القدير: ولو دفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصاباً وهو موسر بحيث لو طلبت أعطاها لا يجوز، وإن كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز ا هـ. وهو مقيد لعموم ما في الخانية: والمراد من المهر ما تعورف تعجيله لأن ما تعورف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم إعطائه بمنزلة إعساره، ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي مما لا ينبغي للمرأة بخلاف غيره. لكن في البزازية: وإن كان موسراً والمعجل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط، وعند الإمام يجوز مطلقاً وسيأتي بيان النصب الثلاثة آخر الباب إن شاء الله تعالى.

قوله: **(والعامل)** تقدم تفسيره في باب العاشر. وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي أيضاً، وقدمنا الفرق بينهما فيعطى ما يكفيه وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وإيابهم ما دام المال باقياً إلا إذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف لأن التنصيف عين الإنصاف قيدنا بالوسط لأنه لا يجوز له أن يتبع شهوته في المأكل والمشرب والملبس لأنها حرام لكونها إسرافاً محضاً، وعلى الإمام أن يبعث من يرضى بالوسط من غير إسراف ولا تقتير. كذا في غاية البيان، وفي البزازية: المصدق إذا أخذ عمالته قبل الوجوب أو القاضي استوفي رزقه قبل المدة جاز، والأفضل عدم التعجيل لاحتمال أن لا يعيش إلى المدة ا هـ. وقيدنا ببقاء المال

قوله: **(وكذا إذا كان جاحداً الخ)** قال في النهر: بقي أنه في الأصل لم يجعل الدين المجحود نصاباً ولم يفصل بين ما إذا كان له بينة عادلة أو لا. قال السرخسي: والصحيح جواب الكتاب إذ ليس كل قاضٍ يعدل ولا كل بينة تقبل والجثو بين يدي القاضي ذل وكل أحد لا يختار ذلك، وينبغي أن يعول على هذا كما في عقد الفرائد ا هـ. قوله: **(وسيأتي بيان النصب الخ)** أي عند شرح قوله

ومنقطع الغزاة وابن السبيل فيدفع إلى كلهم أو إلى صنف لا إلى ذمي وصح غيرها وبناء

لأنه لو أخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عمالته ولا يعطى من بيت المال شيئاً. كذا في الأجناس عن الزيادات. وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لهاشمي لشرفه كما سيأتي، وإنما حلت للغني مع حرمة الصدقة عليه لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل. كذا في البدائع. والتحقيق أن فيه شبهاً بالأجرة وشبهاً بالصدقة فللأول يحل للغني ولا يعطى لو هلك المال أو أداها صاحب المال إلى الإمام، وللثاني لا يحل للهاشمي. ويسقط الواجب عن أرباب الأموال لو هلك المال في يده لأن يده كيد الإمام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدرة. وفي النهاية: رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فأجري له منها رزق فإنه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك، وإن عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك ا هـ. وهو يفيد صحة توليته وأن أخذه منها مكروه لا حرام. ومن أحكام العامل ما ذكره في البزازية أن العامل إذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل له لو مصرفاً كالسلطان إذا ترك الخراج له قوله: **(والمكاتب)** أي يعان المكاتب في فك رقبته وهو المراد بقوله تعالى ﴿وفي الرقاب﴾ [البقرة: ١٧٧] هو منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري. وأطلقه فشمل ما إذا كان مولاه فقيراً أو غنياً. وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكاً له أو لا؟ فالذي في بعض التفاسير أنه لا يملك. قال القاضي البيضاوي: والعدول عن اللام إلى «في» للدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب. وقيل: للإيذان بأنهم أحق بها ا هـ. وقال الطيبي في حاشية الكشاف: إنما عدل عن اللام إلى «في» في الأربعة الأخيرة لأن الأربعة الأولى ملاك لما عسى أن يدفع إليهم. والأربعة الأخيرة لا يملكون ما يدفع إليهم إنما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لأن التعدية بـ«في» مقدر بالصرف، فمال الرقاب يملكه السادة والمكاتبون لا يحصل في أيديهم شيء، والغارمون بصرف نصيبهم لأرباب الديون، وكذلك في سبيل الله تعالى وابن السبيل مندرج في سبيل الله، وأفرد بالذكر تنبيهاً على خصوصية وهو مجرد عن الحرفين جميعاً أي اللام «وفي» وعطفه على اللام ممكن «وفي» أقرب ا هـ. فقد صرح بأن الأربعة الأخيرة لا يملكون شيئاً، ويستفاد منه أنهم ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي أخذوا لأجلها. وفي البدائع: وإنما جاز دفع الزكاة إلى المكاتب لأن الدفع إليه تمليك وهو ظاهر في أن الملك يقع للمكاتب فبقية الأربعة بالطريقة الأولى لكن بقي هل لهم على هذا الصرف إلى غير الجهة.

«وغنى يملك نصاباً» وكان الأولى أن يقول وسيأتي أن النصب ثلاثة قوله: **(وإن أخذه منها مكروه)** قال في النهر: المراد كراهة التحريم لقولهم لا يحل له ذلك لكن ما مر من أن من شرائط الساعي أن لا يكون هاشمياً يعارضه وهذا الذي ينبغي أن يعول عليه.

قوله: **(لكن بقي الخ)** قال الرملي: الذي يقتضيه نظر الفقيه الجواز تأمل ا هـ. قلت: بل جزم

....

وفي المحيط: وقد قالوا إنه لا يجوز لمكاتب هاشمي لأن الملك يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقة بالحقيقة في حقهم ا هـ. وفي شرح المجمع: وإن عجز المكاتب يحل لمولاه وإن كان غنياً، وعلى هذا الفقير إذا استغنى وابن السبيل إذا وصل إلى ماله.

قوله: **(والمديون)** أطلقه كالقدوري وقيده في الكافي بأن لا يملك نصاباً فاضلاً عن دينه لأنه المراد بالغارم في الآية وهو في اللغة من عليه دين ولا يجد قضاء كما ذكره القتبي. وإنما لم يقيده المصنف لأن الفقر شرط في الأصناف كلها إلا العامل وابن السبيل إذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير. وفي الفتاوى الظهيرية: والدفع إلى من عليه الدين أولى من الدفع إلى الفقير قوله: **(ومنقطع الغزاة)** هو المراد بقوله تعالى ﴿وفي سبيل الله﴾ [التوبة: ٦٠] وهو اختيار منه لقول أبي يوسف، وعند محمد منقطع الحاج، وقيل: طلبة العلم، واقتصر عليه في الفتاوي الظهيرية، وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات إذا كان محتاجاً ا هـ. ولا يخفى أن قيد الفقير لا بد منه على الوجوه كلها فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة وإنما تظهر في الوصايا والأوقاف كما تقدم نظيره في الفقراء والمساكين قوله: **(وابن السبيل)** هو المنقطع عن ماله لبعده عنه، والسبيل الطريق فكل من يكون مسافراً يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى تجب الزكاة في ماله، ويؤمر بالأداء إذا وصلت إليه يده وهو فقير يداً حتى تصرف إليه الصدقة في الحال لحاجته، كذا في الكافي. فإن قلت: منقطع الغزاة أو الحج إن لم يكن في وطنه مال فهو فقير وإلا فهو ابن السبيل، فكيف تكون الأقسام سبعة؟ قلت: هو فقير إلا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغايراً للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد. كذا في النهاية. وفي الظهيرية: الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة. وفي فتح القدير: ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته وألحق به كل من هو غائب عن ماله وإن كان في بلده ولا يقدر عليه إلا به. وفي المحيط: وإن كان تاجراً له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجد شيئاً يحل له أخذ الزكاة لأنه فقير

به المقدسي في شرحه فقال: وإذا ملك المدفوع له جاز له صرفه فيما شاء قوله: **(وقد قالوا إنه)** أي دفع الزكاة قوله: **(فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة)** قال في النهر: والخلف لفظي للاتفاق على أن الأصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر فمنقطع الحاج يعطي اتفاقاً ا هـ. هذا وفي منح الغفار بعد ذكره ما مر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغني بأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية الخ. قال: وبهذا التعليل يقوي ما نسب إلى بعض الفتاوى أن طالب العلم يجوز له أن يأخذ الزكاة وإن كان غنياً إذا فرغ نفسه لإفادة العلم واستفادته لكونه عاجزاً عن الكسب والحاجة داعية إلى ما لا بد منه، وهكذا رأيته بخط موثوق أعزاه إلى الواقعات والله تعالى أعلم ا هـ. قلت: وقد رأيته أيضاً في جامع الفتاوى معزياً إلى المبسوط ونصه: وفي المبسوط: لا يجوز دفع الزكاة إلى

مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق وأصله وإن علا وفرعه وإن سفل

يداً كابن السبيل ا هـ. وهو أولى من جعله غارماً كما في فتح القدير، وقد قدمنا في بحث الفقير تفصيلاً له فراجعه قوله: **(فيدفع إلى كلهم أو إلى صنف)** لأن المراد بالآية بيان الأصناف التي بجوز الدفع إليهم لا تعيين الدفع لهم، ويدل له من الكتاب قوله تعالى ﴿وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم﴾ [البقرة: ٢٧١] ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أتاه مال من الصدقة فجعله في صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم، ثم أتاه مال آخر فجعله في الغارمين، ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد، ولا شك فيه عندنا لأن الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس، ولهذا لو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد يحنث بالواحد، فالمعنى في الآية أن جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف إلى واحد لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير ولا يرد خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فإنه يلزمها ثلاثة. ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة عنده، وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس، فالحاصل أن حمل الجمع على الجنس مجاز، وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة، ولا مسوغ للخلف إلا عند تعذر الأصل، وعلى هذا تنصف الموصى به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير.

قوله **(لا إلى ذمي)** أي لا تدفع إلى ذمي لحديث معاذ «خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم» لا لأن التنصيص على الشيء ينفي الحكم عما عداه بل للأمر بردها إلى فقراء المسلمين، فالصرف إلى غيرهم ترك للأمر وحديث معاذ مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب، ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي وهو الفقير الحربي بالآية وأصوله وفروعه بالإجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الأصول قوله **(وصح غيرها)** أي وصح دفع غير الزكاة إلى الذمي واجباً كان أو تطوعاً كصدقة الفطر والكفارات والمنذور لقوله تعالى ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين﴾ [الممتحنة: ٨] الآية. وخصت الزكاة بحديث معاذ وفيه خلاف أبي يوسف، ولا يرد عليه العشر لأن مصرفه

من يملك نصاباً إلا إلى طالب العلم والغازي والمنقطع لقوله عليه السلام «يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وإن كان له نفقة أربعين سنة» ا هـ وهذا منافٍ لدعوى النهر تبعاً لفتح القدير الاتفاق تأمل قوله: **(ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته)** أقول: تقدم عن شرح المجمع أن ابن السبيل إذا وصل إلى ماله وبقي معه شيء من مال الزكاة الذي أخذه يحل له كما يحل لمولى المكاتب الذي عجز لكن لا منافاة فإن ما هنا معناه أنه يأخذ ما يغلب على ظنه أنه قدر الحاجة لا أكثر، ولا يخفى أنه مع غلبة الظن قد يفضل معه شيء فأفاد ما في المجمع أن هذا الفاضل يحل له قوله: **(وفيه خلاف أبي يوسف)** أي في جواز دفع غير الزكاة إليه خلاف أبي يوسف. قال الرملي في الحاوي القدسي: وبه نأخذ

....

مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع إلى ذمي، والصرف في الكل إلى فقراء المسلمين أحب. وقيد بالذمي لأن جميع الصدقات. فرضاً كانت أو واجبه أو تطوعاً لا تجوز للحربي اتفاقاً كما في غاية البيان لقوله تعالى ﴿إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين﴾ [الممتحنة: ٩] وأطلقه فشمل المستأمن وقد صرح به في النهاية قوله **(وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق)** بالجر بالعطف على «ذمي» والضمير في «دينه» للميت، وعدم الجواز لانعدام التمليك الذي هو الركن في الأربعة لأن الكفن على ملك المتبرع حتى لو افترس الميت السبع كان الكفن للمتبرع لا لورثة الميت، وقضاء دين الغير لا يقتضي التمليك من ذلك الغير الحي فالميت أولى بدليل أنه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمديون على عدمه رجع المتبرع على الدائن لا على المديون والإعتاق إسقاط لا تمليك. قيد بقضاء دين الميت لأنه لو قضى دين الحي إن قضاه بغير أمره يكون متبرعاً ولا يجزئه عن الزكاة، وإن قضاه بأمره جاز ، بكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة. كذا في غاية البيان. وقيده في النهاية بأن يكون المديون فقيراً ولا بد منه، ويستفاد منه أن رجوع المتبرع بقضاء الدين عند التصادق على الدائن محمول على ما إذا كان بغير أمر المديون، أما إذا كان بأمره فهو تمليك منه فلا رجوع عند التصادق بأنه لا دين على الدائن وإنما يرجع على المديون، وهو بعمومه يتناول ما لو دفعه ناوياً الزكاة، وينبغي أن لا رجوع فيها كما بحثه المحقق في فتح القدير فليراجع. والحيلة في الجواز في هذه الأربعة أن يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم يأمره بعد ذلك بالصرف إلى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب. كذا في المحيط. وأشار المصنف إلى أنه لو أطعم يتيماً بنيتها لا يجزئه لعدم التمليك إلا إذا دفع له الطعام كالكسوة إذا كان يعقل القبض وإلا فلا ولو دفع الصغير إلى وليه كذا في الخانية. والمراد بالعقل هنا أن لا يرمى به ولا يخدع عنه.

قوله: **(وأطلقه فشمل المستأمن)** قال الرملي: أي أطلق في غاية البيان الحربي فشمل المستأمن ودخوله في الحربي ظاهر لأنه لا يقر في دار الإسلام وإنما الإذن خصه بوصف لا يمنع إطلاق الحربي عليه تأمل قوله: **(رجع المتبرع على الدائن لا على المديون)** الأظهر عبارة الزيلعي وهي: يسترده الدافع وليس للمديون أخذه. فقوله «وليس للمديون أخذه» هو ثمرة قوله قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك من ذلك الغير لأنه لو اقتضى تمليكه من المديون كان حق الأخذ عند المصادقة المذكورة للمديون لا للدائن قوله: **(ويستفاد منه أن رجوع المتبرع الخ)** أقول: لفظ المتبرع يستفاد منه أنه بغير أمر المديون، وقوله «على الدائن» متعلق برجوع، وقوله «فهو تمليك منه» أي من المدون أي أنه بمنزلة القرض منه والدائن نائب عن المديون في القبض لأن من قضى دين غيره بأمره لم يكن متبرعاً فله الرجوع على الآمر وإن لم يشترط الرجوع في الصحيح، ولذا قال: وإنما يرجع على المديون قوله: **(كما بحثه المحقق الخ)** وذلك حيث قال: لأنه بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك وقبض النائب عن الفقير وعدم الدين في الواقع إنما يبطل به صيرورته قابضاً لنفسه بعد القبض نيابة لا التمليك الأول لأن غاية الأمر أن يكون ملك فقيراً على ظن أنه مديون وظهور عدمه لا يؤثر عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى

....

قوله **(وأصله وإن علا وفرعه وإن سفل)** بالجر أي لا يجوز الدفع إلى أبيه وجده وإن علا ولا إلى ولده وولد ولده وإن سفل لأن المنفعة لم تنقطع عن المملك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة لأن الواجب عليه الإخراج عن ملكه رقبة ومنفعة ولم يوجد في الأصول والفروع الإخراج عن ملكه منفعة وإن وجد رقبة وفي عبده وجد الإخراج منفعة لا رقبة. كذا في المستصفى. وفيه إشارة إلى أن هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها لهم كأحد الزوجين كالكفارات وصدقة الفطر والنذور. وقيد بأصله وفرعه لأن من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو أولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالإخوة والأخوات والأعمام والعمات والأخوال والخالات الفقراء، ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية: ويبدأ في الصدقات بالأقارب ثم الموالي ثم الجيران. وذكر في موضع آخر معزياً إلى أبي حفص الكبير: لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج فيسد حاجتهم. وفي المحيط: ولو دفع إلى أخته ولها مهر على زوجها الموسر يبلغ نصاباً يجوز عند أبي حنيفة، ولا يحل عندهما وبه يفتى احتياطاً. ولو دفع زكاته إلى من نفقته واجبة عليه من القرايب جاز إذا لم يحتسبها من النفقة. وفي القنية: دفع زكاته في مرض موته إلى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم بأنه لا يصح كمن أوصى بالحج ليس للوصي أن يدفعه إلى قريب الميت لأنه وصية كذا هذا، ثم رقم بأنه يصح لكن للورثة الرد باعتبار أنه وصية اهـ. والذي يظهر ترجيح الأول. وأطلق في فرعه فشمل ثابت النسب منه و غيره إذا كان مخلوقاً من مائه فلا يدفع إلى المخلوق من مائه بالزنا ولا إلى ولد أم ولده الذي نفاه، وخرج ولد المنعي إليها زوجها إذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الأول حياً، فإن على قول أبي حنيفة المرحوم عنه الأولاد للأول ومع هذا يجوز دفع زكاة الأول إليهم وتجوز شهادتهم له. كذا في معراج الدراية لعدم الفرعية ظاهراً، وعلى هذا فينبغي على هذا القول أن لا يجوز للثاني دفع الزكاة إليهم لوجود الفرعية حقيقة وإن لم يثبت النسب منه لكن المنقول في الفتاوى الولوالجية أنه يجوز للثاني الدفع إليهم وتجوز شهادتهم له على قول الإمام، وروي رجوعه وعليه الفتوى. وعليه فللأول الدفع إليهم دون الثاني، وعلم من تعليل المسألة بعدم انقطاع المنفعة عن المملك أن خمس المعادن يجوز صرفه إلى الأصول والفروع وأحد الزوجين لأن له أن يحبس الخمس لنفسه إذا كانت الأربعة الأخماس لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لأنه أبعد من نفسه. كذا ذكر الأسبيجابي. وقيد بالصدقة بالواجبه لأن صدقة التطوع الأولى دفعها إلى الأصول والفروع. كذا في البدائع قوله **(وزوجته وزوجها)** أي لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة لزوجها لما قدمناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي دفعها له خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام «لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة» قاله لامرأة ابن مسعود وقد سألته عن التصدق عليه. قلنا: هو محمول على

الخ. وما وقع في النهر من أنه يرجع على المديون سهو لأن الكلام فيما إذا دفعه ناوياً الزكاة.

وزوجته وزوجها وعبد ومكاتبه ومدبره وأم ولده ومعتق البعض وغني يملك نصاباً

النافلة. كذا في الهداية. أطلق الزوجة فشمل الزوجة من وجه فلا يجوز الدفع إلى معتدة من بائن ولو بثلاث. المعراج. واعلم أن في شهادة أحد الزوجين لصاحب تعتبر الزوجية وقت الأداء، وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة، وفي الوصية وقت الموت، وفي الإقرار لها في مرض موته الاعتبار لوقت الإقرار، وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين حتى لو سرق من امرأته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصما لم يقطع. كذا في النهاية. وفي فتاوى قاضيخان من الشهادات ما يدل على أن العبرة فيها لوقت الحكم وسيأتي إن شاء الله تعالى. وفي الظهيرية: رجل دفع زكاة ماله إلى رجل وأمره بالأداء فأعطى الوكيل ولد نفسه الكبير أو الصغير أو امرأته وهم محاويج جاز ولا يمسك لنفسه شيئاً، ولو أن صاحب المال قال له ضعه حيث شئت له أن يمسك لنفسه اهـ.

قوله **(وعبده ومكاتبه ومدبره وأم ولده ومعتق البعض)** أي لا يجوز الدفع إلى هؤلاء لعدم التمليك أصلاً في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لأن له حقاً في كسب مكاتبه، ولذا لو تزوج بأمة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمة نفسه ومعتق البعض كالمكاتب، وإذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم أن الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا. وهذا إذا كان العبد كله لمعتق بعضه، فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو معسر واختار الساكت الاستسعاء، فللمعتق الدفع لأنه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لأنه مكاتبه. وهذا إذا كان الشريك أجنبياً، فإن كان ولده فلا، لأن الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه وإن كان المعتق موسراً واختار الساكت تضمينه فللساكت الدفع للعبد لأنه أجنبي عنه، وليس للمعتق الدفع إذا اختار استسعاءه لأنه مكاتبه لما أنه بالضمان مخير بين إعتاق الباقي أو الاستسعاء. قوله **(وغني يملك نصاباً)** أي لا يجوز الدفع له لحديث معاذ المشهور «خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم». أطلقه فشمل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الحوائج الأصلية الموجب لكل واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارع عما ذكر الموجب لثلاثة: صدقه الفطر والأضحية ونفقة القريب، فإن كلاً منهما محرم لأخذ الزكاة، ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فإنه لا يملك نصاباً وتسمية الشارحين له نصاباً وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح: النصاب من المال القدر الذي يجب فيه الزكاة إذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الإبل إذ ليس قوت اليوم مقدراً لكن في ضياء الحلوم: نصاب كل شيء أصله، ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي إطلاق النصاب عليه حقيقة إذ قوت اليوم

قوله: **(ولا تحل لمن له دار تساوي نصباً الخ)** هذه رواية ابن سماعة عن محمد. قال في التتارخانية: وفي البقالي وأطلق في الكشف عن محمد رحمه الله إذا كان له دار تساوي عشرة آلاف درهم، ولو باعها واشترى بألف لوسعه ذلك لا آمر بيعها. ثم نقل عن الصغرى إذا كان له دار يسكنها يحل له الصدقة وإن لم تكن الدار جميعاً مستحقة لحاجته بأن كان لا يسكن الكل هو الصحيح

....

أصل تحريم السؤال. وقيدنا بكونه فارغاً عن الحوائج الأصلية لأنه لو كان مستغرقاً بها حلت فتحل لمن ملك كتباً تساوي نصاباً وهو من أهلها للحاجة لا إن زادت على قدرها أو كان جاهلاً، والفقيه غني بكتبه ولو كان محتاجاً إليها لقضاء دينه فيجب بيعها كما في القنية من باب الحبس من القضاء، ويحل لمن له دور وحوانيت تساوي نصباً وهو محتاج لغلتها لنفقته ونفقة عياله على خلاف فيه، ولمن عنده طعام سنة تساوي نصاباً لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فإنه يجب عليه بيع قوته إلا قوت يومه كما في القنية من الحبس. وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق أو منقص للنصاب، وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها في الصيف، وللمزارع إذا كان له ثوران لا إن زاد وبلغ نصاباً، ولا تحل لمن له دار تساوي نصاباً والفاضل عن سكناه يبلغ نصاباً. وقيد بملك النصاب لأن من ملك ما دونه يحل له أخذها إذا كان قيمته لا تبلغ نصاباً ولو كان صحيحاً مكتسباً، قيدنا به لأنه لو كان تسعة عشر ديناراً تساوي ثلاث مائة درهم لا تحل له الزكاة. كذا في المحيط عن محمد.

وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال: وقال هشام سألت محمداً عن رجل له تسعة عشر ديناراً تساوي ثلاث مائة درهم، هل يسعه أن يأخذ؟ قال: نعم ولا يجب عليه صدقة فطره. وقيد بالزكاة لأن النفل يجوز للغني كما للهاشمي، وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام «لا تحل صدقة لغني» خرج النفل منها لأن الصدقة على الغني هبة. كذا في البدائع. وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الأغنياء إن سماهم الواقف وإلا فلا لأنها من الصدقة الواجبة. كذا في البدائع أيضاً. وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع قوم زكاتهم إلى من يجمعها لفقير فاجتمع عند الآخذ أكثر من مائتين، فإن كان جمعة له بأمره قالوا كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجابي مائتين جازت زكاته، ومن دفع بعده لا يجوز إلا أن يكون الفقير مديوناً فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعد دينه، فإن كان بغير أمره جاز الكل مطلقاً لأنه في الأول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه، وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم. كذا في فتح القدير. وللغني أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها، وكذا لو وهبها له لما علم أن تبدل الملك كتبدل العين، فلو أباحها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل تناوله للغني. وقال خواهر زاده: يحل. كذا في الفوائد التاجية. والذي يظهر ترجيح الأول لأن الإباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريرة «هو لها صدقة ولنا هدية» كما لا يخفى إلا أن يقال بالفرق بين الهاشمي والغني، وإن قيل به تصحيح لما تقدم أن الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة بدليل منع

قوله: **(قيدنا به)** أي بقوا. إذا كان قيمته أي قيمة ما دون النصاب لا تساوي نصاباً.

....

الهاشمي من العمالة بخلاف الغني. ودخل تحت النصاب النامي المذكور أولاً الخمس من الإبل السائمة، فإن ملكها أو نصاباً من السوائم من أي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له، سواء كان يساوي مائتي درهم أو لا، وقد صرح به شراح الهداية عند قوله «من أي مال كان». وفي معراج الدراية: قوله ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب للآخذ لأنه لا يلزم من جواز الدفع جواز الأخذ كظن الغني فقيراً اهـ. وهو غير صحيح لأن المصرح به في غاية البيان وغيرها أنه يجوز أخذها لمن ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها، نعم الأولى عدم الأخذ لمن له سداد من عيش كما صرح به في البدائع.

قوله **(وعبده وطفله)** أي لا يجوز دفع الزكاة وما ألحق بها لعبد الغني وولده الصغير لأن الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف. كذا في الكافي. فأفاد أن المراد بالعبد غير

قوله: **(سواء كان يساوي مائتي درهم أو لا)** تبعه على هذه أخوه وتلميذه في المنح وجزم في الشرنبلالية بأنه وهم. قال: وقد ذكر خلافه في الأشباه والنظائر في فن المعاياة فقد ناقض نفسه، ولم أر أحداً من شراح الهداية صرح بما ادعاه، بل عبارتهم مفيدة خلافه غير أنه قال في العناية: ولا يجوز دفع الزكاة إلى من ملك نصاباً، سواء كان من النقود أو السوائم أو العروض ا هـ. فأوهم ما ذكره وهو مدفوع لأن قول العناية «سواء كان الخ» مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقاً لما أن العروض ليس نصابها إلا ما يبلغ قيمته مائتي درهم، وقد صرح بأن المعتبر مقدار النصاب في التبيين وغيره. واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام «من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس إلحافاً قيل: وما الذي يغنيه؟ قال: مائتا درهم أوعدلها»[1] ا هـ. ونحوه في المحيط. فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة لإطلاقها، وقد نص على اعتبار قيمة السوائم في عدة كتب من غير خلاف في الأشباه والسراج والوهبانية وشرحها للمصنف ولابن الشحنة والذخائر الأشرفية. وفي الجوهرة قال المرغيناني: إذا كان له خمس من الإبل قيمتها أقل من مائتي درهم تحل له الزكاة وتجب عليه، وبهذا ظهر أن المعتبر نصاب النقد من أي مال كان بلغ نصاباً أي من جنسه أو لم يبلغ ا هـ. ما نقله عن المرغيناني ا هـ. ما في الشرنبلالية. ووفق بعض محشي الدر المختار بحمل ما مر عن المحيط والظهيرية على اختلاف الرواية عن محمد في أن المعتبر في النصاب المحرم الوزن أو القيمة، فما في المحيط الثاني وما في الظهيرية الأول، والظاهر أن اعتبار الوزن خاص بالموزون لتأتيه فيه، أما المعدود كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن فما في البحر والنهر والمنح مرور على ما في الظهيرية، وما في الشرنبلالية على ما في المحيط، وبهذا يندفع التنافي بين كلام القوم ا هـ ملخصاً. هذا ممكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لحصل التنافي، أما مع عدمه على ما ادعاه الشرنبلالي فلا

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الزكاة باب ٢٤. النسائي في كتاب الزكاة باب ٨٩، ٩٠. أحمد في مسند (٤/ ٣٦، ١٣٨) بلفظ «من سأل الناس وله أوقية» وفي رواية أخرى «وله عدل خمس أواق».

وعبده وطفله وبني هاشم ومواليهم ولو دفع بتحر فبان أنه غني أو هاشمي أو كافر أو

المديون المستغرق لما في يده ورقبته، أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى إكسابه في هذه الحالة عند الإمام لما عرف خلافاً لهما. وأطلق العبد فشمل القن والمدبر وأم الولد والزمن الذي ليس في عيال مولاه ولم يجد شيئاً أو كان مولاه غائباً خلافاً لما روي عن أبي يوسف في الأخير واختاره في الذخيرة لأنه لا ينفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض. وقد يجاب بأنه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل. كذا في فتح القدير. وقد يقال: إن الملك هنا يقع للمولى وهو ليس بمصرف، وأما ابن السبيل فمصرف فالأولى الإطلاق كما هو المذهب، وقد تقدم أن الدفع إلى مكاتب الغني جائز، وإنما منع من الدفع لطفل الغني لأنه يعد غنياً بغناء أبيه. كذا قالوا، وهو يفيد أن الدفع لولد الغنية جائز إذ لا يعد غنياً بغناء أمه ولو لم يكن له أب، وقد صرح به في القنية. وأطلق الطفل فشمل الذكر والأنثى ومن هو عيال الأب أو لا على الصحيح لوجود العلة، وقيد بالطفل لأن الدفع لولد الغني إذا كان كبيراً جائز مطلقاً، وقيد بعبده وطفله لأن الدفع إلى أب الغني وزوجته جائز سواء فرض لها نفقة أو لا.

قوله **(وبنى هاشم ومواليهم)** أي لا يجوز الدفع لهم لحديث البخاري «نحن أهل بيت لا تحل لنا الصدقة»[1] ولحديث أبي داود «مولى القوم من أنفسهم وإنا لا تحل لنا الصدقة».[2] أطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصراً للنبي ﷺ ومن لم يكن ناصراً له منهم كولد أبي لهب، فيدخل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشمياً فإن تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة. كذا في غاية البيان. وقيده المصنف في الكافي تبعاً

حاجة إليه لعدم التنافي تأمل قوله: **(خلافاً لما روي عن أبي يوسف في الأخير)** أي الزمن الذي ليس في عيال مولاه، وقوله «واختاره في الذخيرة» وفيه نظر فإنه في الذخيرة حكاه بقوله «وعن أبي يوسف» ولم أر في كلامه ما يقتضي اختياره ومجرد الحكاية لقول لا يفيد اختياره تأمل قوله: **(وقد يقال الخ)** قال العلامة المقدسي أقول: إن أريد أن المولى ليس بمصرف لغناه فابن السبيل غني ولا صدقة لغني، أو يقال: العبد المذكور لا ينزل حالة عن مأذون مديون وهو لا يملك المولى كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف إليه فليجز ههنا للضرورة المذكورة، ويجوز أن يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اهـ.

قوله: **(إذا كان كبيراً)** أي بالغاً كما في القهستاني، وبه علم أن المراد بالطفل غير البالغ.

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الزكاة باب ٢٢، ٢٣. النسائي في كتاب الزكاة باب ٨٠، ٩٠. ابن ماجه في كتاب الزكاة باب ٢٦. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٢٩. أحمد في مسنده (٢/ ١٦٤، ١٩٢).

(٢) رواه البخاري في كتاب الفرائض باب ٢٤. أبو داود في كتاب الزكاة باب ٢٩. الترمذي في كتاب الزكاة باب ٢٥. النسائي في كتاب الزكاة باب ٩٧. أحمد في مسنده (٣/ ٤٤٨) (٤/ ٣٥).

....

لما في الهداية وشروحها بآل علي وعباس وجعفر وعقيل وحرث بن عبد المطلب، ومشى عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصرحا بإخراج أبي لهب وأولاده من هذا الحكم لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم وإسلامهم، وأبو لهب كان حريصاً على أذى النبي ﷺ فلم يستحقها بنوه، واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثاً «لا قرابة بيني وبين أبي لهب».
ونص في البدائع على أن الكرخي قيد بني هاشم بالخمسة من بني هاشم فكان المذهب التقييد لأن الإمام الكرخي ممن هو أعلم بمذهب أصحابنا. وقيد ببني هاشم لأن بني المطلب تحل لهم الصدقة وليسوا كبني هاشم وإن استووا في القرابة لأن عبد مناف جد النبي ﷺ لأنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ولعبد مناف أربعة بنين: هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس. والخمسة المذكورون من بني هاشم لأن العباس والحرث عمان للنبي ﷺ، وجعفر وعقيل أخوان لعلي بن أبي طالب وهو عم النبي ﷺ، وكان لأبي طالب أربعة من الأولاد: ولد له طالب فمات ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين، وبين عقيل وجعفر عشر سنين، وبين جعفر وعلي عشر سنين، وأمهم فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف. كذا في غاية البيان وجمهرة النسب.
وقال المصنف في الكافي: وهذا في الواجبات كالزكاة والنذر والعشر والكفارة، أما التطوع والوقف فيجوز الصرف إليهم لأن المؤدي في الواجب يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل، وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كمن تبرد بالماء اهـ. وإنما لم تلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدى لأن الأصل يقتضي عدمه. وإنما قلنا به في الماء للنص الوارد «الوضوء على نور» إذ ازدياد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة. كذا في النهاية مختصراً. وفيها عن العتابي: إن النفل جائز لهم بالإجماع كالنفل للغني. وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصراً عليه وعزاه إلى النوادر، ومشى عليه الأقطع في شرح القدوري، واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح المجمع فكان هو المذهب.

وأثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة، وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لإطلاقه. وقد سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعت، وهكذا في المحيط. وفي شرح الطحاوي وغيره: إن الحل مقيد بما إذا سماهم، أما ذا لم يسمهم فلا، لأنها صدقة واجبة. ورده المحقق في فتح القدير بأن صدقة الوقف كالنفل لأنه متبرع بتصدقه بالوقف إذ لا إيقاف واجب، وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك، بل غاية الأمر أنه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر اهـ. وفيه نظر إذ الإيقاف قد يكون واجباً كما إذا كان منذوراً كان

أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا وكره الإغناء وندب عن السؤال وكره نقلها إلى

قال إن قدم أبي فعلي أن أقف هذه الدار. صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤالاً: كيف يلزم النذر به وليس من جنسه واجب؟ وأجاب بأنه يجب على الإمام أن يقف مسجداً من بيت المال للمسلمين وإن لم يكن في بيت المال شيء فعلى المسلمين. وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر: رجل سقط منه شيء فقال إن وجدته فللّه علي أن أقف أرضي هذه على أبناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به، فإن وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة إليه من الأقارب والأجانب جاز اهـ. وأطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيد بزمان ولا بشخص لإشارة إلى رد رواية أبي عصمة عن الإمام أنه يجوز الدفع إلى بني هاشم في زمانه لأن عوضها وهو خمس الخمس لم يصل إليهم لإهمال الناس أمر الغنائم وإيصالها إلى مستحقها، وإذا لم يصل إليهم العوض عادوا إلى المعوض، وللإشارة إلى رد الرواية بأن الهاشمي يجوز له أن يدفع زكاته إلى هاشمي مثله لأن ظاهر الرواية المنع مطلقاً. وقيد بمولى الهاشمي لأن مولى الغني يجوز الدفع إليه لأن الغني أهل لها لكن الغني مانع ولا مانع في حق المولى. والحديث ليس على عمومه أعني «مولى القوم من أنفسهم» ولهذا قال الأسبيجابي في تفسيره؛ يعني في حل الصدقة وحرمتها وإلا فمولى القوم ليس منهم من جميع الوجوه، ألا ترى أنه ليس بكفؤ لهم وأن مولى المسلم إذا كان كافراً تؤخذ منه الجزية، وإن كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة اهـ. وفي آخر مبسوط الإمام السرخسي من كتاب الكسب: وتكلم الناس في حق سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أتحل لهم الصدقة أم لا؟ فمنهم من يقول ما كان يحل أخذ الصدقة لسائر الأنبياء عليهم أيضاً ولكن كانت تحل لقراباتهم، ثم إن الله تعالى أكرم نبينا بأن حرم الصدقة على قرابته إظهاراً لفضيلته، وقيل بل كانت الصدقة تحل لسائر الأنبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام.

قوله **(ولو دفع بتحر فبان أنه غني أو هاشمي أو كافر وأبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا)** لحديث البخاري «لك ما نويت يا زيد ولك ما أخذت يا معن» حين دفعها زيد إلى ولده معن. وليس المراد بالتحري الاجتهاد بل غلبة الظن بأنه مصرف بعد الشك في كونه

قوله: **(وفيه نظر الخ)** قال الرملي: قد يقال وجوبه بالنذر العارض لا يعارض ا هـ. وكذا أجاب بعضهم بأن مراده لا إيجاب واجب بإيجاب الله تعالى ا.هـ. وبالجملة فما ذكره المؤلف لا يدفع بحث المحقق إذ يبعد حمل كلامهم على الوقف المنذور قوله: **(وقيل بل كانت الصدقة تحل الخ)** قال في النهر: والذي ينبغي اعتماده الأول لقوله في الحديث «وحرم عليكم أوساخ الناس» ولا شك أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منزهون عن ذلك ا هـ. وفي حواشي مسكين عن الحموي عن ابن بطال: اتفق الفقهاء على أن أزواجه عليه الصلاة والسلام لا يدخلن في الذين حرمت عليهم الصدقة قال: ثم قال الحموي: وفي المغني عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: إنا آل محمد لا تحل لنا

....

مصرفاً. وإنما قلنا هذا لأنه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير اجتهاد أصلاً أو بظن أنه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فإنه لا يجزئه، وكذا لو لم يتبين شيء فهو على الفساد حتى يتبين أنه مصرف. ولو دفع إلى من يظن أنه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف يجزئه، والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد إلى جهة يظن أنها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة وإن ظهر أنها القبلة بل قال الإمام يخشى عليه الكفر، أن الصلاة الفرض لغير القبلة معصية والمعصية لا تنقلب طاعة، ودفع المال إلى غير الفقير قربة يثاب عليها. وقيدنا بكونه بعد الشك لأنه لو دفعهما ولم يخطر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز إلا إذا تبين أنه غير مصرف لأن الظاهر أنه صرف الصدقة إلى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع، والظاهر لا يبطل إلا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء لا تلزمه الإعادة لأن الظاهر الأول لا يبطل بالشك، وليس له أن يسترد ما دفعه إذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعاً. كذا في البدائع. واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بأنه لا يطيب، قيل يتصدق به لخبثه، وقيل يرده على الدافع. كذا في معراج الدراية. وأطلق الكافر فشمل الذمي والحربي وقد صرح بهما في المبتغى بالمعجمة. وفي المحيط: إذا ظهر أنه حربي فيه روايتان والفرق على إحداهما أنه لم توجد صفة القربة أصلاً، والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزياً إلى التحفة: وأجمعوا أنه إذا ظهر أنه حربي ولو مستأمناً لا يجوز، وكذا في معراج الدراية

الصدقة. قال: فهذا يدل على تحريمها عليهن قوله: **(باجتهاد بدون ظن)** أي بأن اجتهد ولم يترجح عنده شيء وقوله «أو بغير اجتهاد أصلاً» أي بعد الشك بدليل قوله الآتي «لأنه لو دفعها ولم يخطر بباله الخ». وقوله «أو بظن أنه بعد الشك ليس بمصرف» الظاهر أن قوله «بعد الشك» من تصرف النساخ إذ لا موقع لذكره هنا، ومحله أن يذكر عقب قوله «أصلاً» فتصير العبارة هكذا: أو بغير اجتهاد أصلاً بعد الشك أو بظن أنه ليس بمصرف الخ. قوله: **(ودفع المال إلى غير الفقير قربة الخ)** قال في النهر: كون الإعطاء لا يكون به عاصياً مطلقاً ممنوع، فقد صرح الأسبيجابي بأنه إذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع اهـ. وفيه أنه لا يخلو إما أن يراد بالغني في كلام الأسبيجابي ما هو المتبادر منه وهو أن يكون مالك نصاب أولا بأن كان يملك قوت يومه فقط، فإن كان الأول فالدافع إليه يكون هبة وهي جائزة، وإن كان الثاني كما حمله عليه في النهر آخر الباب فلا يتوجه المنع به لأنه مصرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع إليه يكون هبة كما يأتي آخر الباب، وهي مندوبة وقبولها سنة على أن كلام الأسبيجابي الظاهر منه أن المراد به دفع الزكاة وأن المراد بالغني المعتبر، ووجه الحرمة حينئذ عدم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع فإذا اجتزأ به يكون مانعاً للزكاة، والمراد بقولهم في الفرق ودفع المال إلى غير الفقير قربة غير الزكاة كما لا يخفى فأنى يتوجه المنع قوله: **(وأطلق الكافر الخ)** قال في كفاية البيهقي: دفع إلى حربي خطأ ثم تبين جاز على رواية الأصل، وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه لا يجوز وهو قوله اهـ. قال الأقطع وقال أبو يوسف: لا يجوز

....

معللاً بأن صلته لا تكون براً شرعاً ولذا لم يجز التطوع إليه فلم يقع قربة. ولا يخفى أن أحد الزوجين كالأصول والفروع وأن المدبر وأم الولد داخلان تحت العبد، والمستسعى كالمكاتب عنده، وعندهما حر مديون. كذا في البدائع. وقيد بالزكاة لأنه لو أوصى بثلث ما له للفقراء فأعطاهم الوصي ثم تبين أنهم أغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لأن الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع، والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة، ألا ترى أن النائم إذا أتلف شيئاً يضمن ولا يأثم. كذا في معراج الدراية. وقياسه أن الوصي بشراء دار ليوقفها إذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر أنها وقف الغير وضاع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا، ولأنه لو اختلط أواني طاهرة بنجسة أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للطاهر فتحرى فيها ثم تبين خطؤه يعيد الصلاة، أوقضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه أبو يوسف مسألة الكتاب، والفرق لهما إن العلم بالثوب الطاهر والماء الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به. قيدنا بكون الغلبة للطاهر لأن الغلبة لو كانت للنجس أو استويا لا يتحرى بل يتيمم. كذا في المعراج.

وفي النهاية جعل هذا الحكم مختصاً بالأواني، أما الثياب النجسة إذا اختلطت بالطاهرة فإنه يتحرى مطلقاً ولو كانت النجسة أكثر أم مساوية، وتبعه في فتح القدير، وقد أخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري. وفرق بينهما بأن الضرورة لا تتحقق في الأواني لأن

وهو أحد قولي الشافعي، وقوله الآخر مثل قول أبي حنيفة. قال في مشكلات خواهر زاده: قوله «ثم ظهر أنه غني أو هاشمي أو كافر» أي ذمي لأن الإجماع منعقد أنه لو كان مستأمناً أو حربياً فإنه تجب الإعادة اهـ. ونص في المختار على جواز الدفع فيما إذا ظهر أنه حربي وإطلاقه في الكنز بقوله «أو كافر» من غير تقييد بالذمي يدل على الجواز. كذا في شرح الكنز للعلامة ابن الشبلي شيخ المؤلف صاحب البحر قوله: **(وهي واقعة في زماننا)** قال الرملي: قد يفرق بين المسألتين بأن الوصي في مسألة المعراج وجدت منه المخالفة حقيقة لأنه مأمور بالدفع إلى الفقراء وقد أعطى إلى الأغنياء، وفي الواقعة لم توجد المخالفة حقيقة لأن المأمور به شراء دار وظهور أنها وقف لا يوجب المخالفة كالاستحقاق، يدل عليه ما في التتارخانية عن نوادر هشام: رجل ترك ثلاثة آلاف درهم وأوصى إلى رجل أن يعتق عنه نسمة بألف درهم، فاشتراها الوصي بألف وأعتقها ثم استحقت، فلا ضمان على الوصي، وإن ظهر أنها حرة فالوصي ضامن اهـ. وأيضاً دار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا ضم الحر إلى العبد وبين ضم الوقف إلى الملك فسرى البطلان في الأول دون الثاني. قال الشارح في البيع الفاسد في مسألة ضم الوقف إلى الملك في الفرق بينها وبين ضم الحر إلى العبد الوقف بعد القضاء وإن صار لازماً بالإجماع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف إما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول أبي يوسف المفتي به، أو بضعف غلته كما هو قولهما، أو بورود غصب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كما في فتاوي قاضيخان، أو بقضاء قاض حنبلي ببيعه فإن عنده يجوز بيع الوقف

بلد آخر لغير قريب وأحوج ولا يسأل من له قوت يومه.

التراب طهور له بدل عند العجز عن الماء الطاهر فلا يضطر إلى التحري للوضوء عند غلبة النجاسة لما أمكنه إقامة الفرض بالبدل حتى لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب في مسألة الثياب الضرورة مست للتحري لأنه ليس للستر بدل يتوصل به إلى إقامة الفرض، يوضحه أن في مسألة الأواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضؤ بها، ولو فعل لا تجوز صلاته، فكذا إذا كانت الغلبة له. وفي مسألة الثياب وإن كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها، فكذا إذا كانت الغلبة لها. ثم اعلم أن التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه، ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة، ومنها مسائل المساليخ المختلطة بالميتة ففي حالة الاضطرار للأكل يجوز التحري في الفصول كلها، وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري إلا إذا كان الحلال غالباً. ومنها مسألة الزيت إذا اختلط بودك الميتة فإن كان المحرم غالباً أو مساوياً فإنه لا يجوز الانتفاع به أصلاً للأكل ولا غيره، وإن كان الحلال غالباً ففي حالة الاضطرار يجوز الأكل والانتفاع به، وفي حالة الاختيار يحرم الأكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح ودبغ الجلود. ومنها مسألة الموتى إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار، فإن كانت الغلبة لموتى المسلمين فإنه يصلي عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين، وإن غلب موتى الكفار أو تساوياً لا يصلى على أحد منهم إلا من يعلم أنه مسلم بالعلامة، وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين. ومنها مسألتا الأواني المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا، وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو أعتق واحدة من جواريه بعينها ثم نسيها لو يسعه التحري للوطء ولا للبيع، ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من المبسوط أو الجزء الرابع. واعلم أن التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو والتوخي سواء إلا أن لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات. وفي الشريعة: طلب الشيء بغالب الرأي عند تعذر الوقوف على حقيقته، وهو غير الشك والظن، فالشك أن يستوي طرفا العلم والجهل والظن ترجح أحدهما من غير دليل، والتحري ترجح أحدهما بغالب الرأي وهو دليل يتوصل به إلى طرف العلم وإن كان لا يتوصل به إلى ما يوجب حقيقة العلم. ويلحق بالتحري في مسألة الزكاة ما لو كان المدفوع إليه جالساً في صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عليه زي الفقراء أو سأله فأعطاه، فهذه الأسباب بمنزلة التحري. كذا في المبسوط أيضاً يعني أنه لو ظهر أنه غني لا إعادة عليه.

ليشتري ببدله ما هو خير منه كما في معراج الدراية، فكيف يجعل الوقف كالحر مع وجود هذه الأسباب لبيعه؟ والله تعالى الموفق للصواب ا هـ. فتأمل ذلك ا هـ.

....

قوله **(وكره الإغناء وندب عن السؤال)** أي كره أن يدفع إلى فقير ما يصير به غنياً وندب الإغناء عن سؤال الناس. وإنما صح الإغناء لأن الغنى حكم الأداء فيتعقبه لكن يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقربه نجاسة. كذا في الهداية. وفي فتح القدير: وقوله «فيتعقبه» صريح في تعقب حكم العلة إياها في الخارج ولم يتعقبه. وتعقبه في النهاية والمعراج بأنه ليس بمستقيم على الأصح من مذهبنا من أن حكم العلة الحقيقة لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقترنان. وأجابا بأن معنى قوله «أن الغنى حكم الأداء» أي حكمه حكم الأداء لأن الأداء علة الملك والملك علة الغنى فكان الغنى مضافاً إلى الأداء بواسطة الملك كالإعتاق في شراء القريب فكان للأداء شبهة السبب الحقيقي، والسبب الحقيقي مقدم على الحكم حقيقة، وما يشبه السبب من العلل له شبهة التقدم اهـ. وإنما عممنا في المدفوع ولم نقيده بمائتي درهم لأنه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهماً فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف: يأخذ واحداً ويرد واحداً. كذا في الفتاوى الظهيرية. وإنما قيدنا بقولنا يصير غنياً لأنه لو دفع مائتي درهم فأكثر لمديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره، وكذا لو كان معيلاً إذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلاً منهم نصاب. وأطلق في استحباب الإغناء عن السؤال ولم يقيده بأداء قوت يومه كما وقع في غاية البيان لأن الأوجه النظر إلى ما يقتضيه الأحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين وثوب وغير ذلك، والحديث وارد في صدقة الفطر. كذا في فتح القدير. وقال فخر الإسلام: من أراد أن يتصدق بدرهم فاشترى به فلوساً ففرقها فقد قصر في أمر الصدقة لأن الجمع كان أولى من التفريق قوله **(وكره نقلها إلى بلد آخر لغير قريب وأحوج)** أما الصحة فلإطلاق قوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾

قوله: **(لأنه لو كان له مائة الخ)** عبارة النهر في شرح قوله «وكره الإغناء بأن يدفع إلى فقير ما به يصير غنياً إما بأن يعطيه نصاباً أو يكمله له حتى لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهماً فأعطاه درهماً كره أيضاً كما في الظهيرية ا هـ. وهذا ظاهر لكن الذي رأيته في الظهيرية مثل ما ذكره المؤلف ونصه قبيل كتاب الصوم: قال هشام: سألت أبا يوسف رحمهما الله تعالى عن الرجل له مائة وتسعة وتسعون درهماً فتصدق عليه بدرهمين قال: يأخذ واحداً ويرد واحداً ا هـ. وهو كذلك في التتارخانية عن المنتقى فليتأمل. ثم رأيت في حاشية نوح أفندي على الدرر ذكر ما في النهر ثم قال: وهذا عند أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: جاز إعطائه مائتي درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة. ثم ذكر ما في الظهيرية عن الجوهرة وقد راجعت المنظومة ودرر البحار فلم أجد هذا الخلاف، نعم ذكره في النهاية بلفظ: وعن أبي يوسف أنه لا بأس بإعطاء المائتين إليه بعد قوله «يكره عندنا» فأفاد أنه رواية عنه، ويمكن أن يكون ما في الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا يرد على المؤلف أنه لا يناسب ما ذكره أولاً من كراهة دفع ما يصير به غنياً فالأظهر ما سلكه في النهر تأمل.

. . . .

[التوبة: ٦٠] من غير قيد بالمكان، وأما حديث معاذ المشهور «خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم»[١] فلا ينفي الصحة لأن الضمير راجع إلى فقراء المسلمين لا إلى أهل اليمن، أو لأنه ورد لبيان أنه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات، ولأنه صح عنه أنه كان يقول لأهل اليمن «ائتوني بخميس أو لبيس ـ وهما الصغار من الثياب ـ آخذه منكم في الصدقة» مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله ﷺ. فإن كان في زمنه فهو تقرير، وإن كان في زمن أبي بكر فذاك إجماع لسكوتهم عنه، وعدم الكراهة في نقلها للقريب للجمع بين أجري الصدقة والصلة وللأحوج لأن المقصود منها سد خلة المحتاج، فمن كان أحوج كان أولى. وليس عدم الكراهة منحصراً في هاتين لأنه لو نقلها إلى فقير في بلد آخر أورع وأصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره، ولهذا قيل: التصدق على العالم الفقير أفضل. كذا في المعراج. ولا يكره نقلها من دار الحرب إلى فقراء دار الإسلام ولهذا ذكر في نوادر المبسوط: رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلف ههنا ومال استفاده في دار الحرب لكن تصرف زكاة الكل إلى فقراء المسلمين الذين في دار الإسلام لأن فقراءهم أفضل من فقراء دار الحرب اهـ. وكذا لا يكره نقل الزكاة المعجلة مطلقاً ولهذا قال في الخلاصة: لا يكره أن ينقل زكاة ماله المعجلة قبل الحول لفقير غير أحوج ومديون اهـ. فاستثنى على هذا ستة. هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها، وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لإيجاب الحكم في محل وجود سببه. كذا في فتح القدير. وصحح في المحيط أنه في صدقة الفطر يؤدى حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولد لأن الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه فاختلف التصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع إليها. والمنقول في النهاية معزياً إلى المبسوط أن العبرة لمكان من تجب عليه لا بمكان المخرج عنه موافقاً لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيخان في فتاواه مقتصراً عليه، وحكى الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الأصح. وعند أبي يوسف حيث هم، وحكى القاضي في شرح مختصر الطحاوي أن أبا حنيفة مع أبي يوسف.

قوله (**ولا يسأل من له قوت يومه**) أي لا يحل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لحديث

قول: (**المصنف وكره نقلها الخ**) قال الرملي قال الزيلعي: فأما كراهة النقل لغير هذين فلقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن «اعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم ترد في فقرائهم» ولأن فيه رعاية حق الجوار فكان أولى ا هـ. أقول: يؤخذ منه أنها كراهة تنزيه قوله:

---

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة باب ١، ٣، ٤١. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٩، ٣١. النسائي في كتاب الزكاة باب ١. ابن ماجه في كتاب الزكاة باب ١. أحمد في مسنده (٥/ ٣٦٩).

باب صدقة الفطر

الطحاوي «من سأل الناس عن ظهر غنى فإنه يستكثر من جمر جهنم. قلت: يا رسول الله وما ظهر غنى؟ قال: أن يعلم أن عند أهله ما يغدّيهم وما يعشيهم»[٢] قيدنا بسؤال القوت لأن سؤال الكسوة المحتاج إليها لا يكره، وقيدنا بالسؤال لأن الأخذ لمن ملك أقل من نصاب جائز بلا سؤال كما قدمناه، وقيد بمن له القوت لأن السؤال لمن لاقوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فإنه لا يحل سؤال القوت له إذا لم يكن له قوت يومه لأنه قادر بصحته واكتسابه على قوت اليوم فكأنه مالك له. واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فإن طلب الصدقة جائز له وإن كان قوياً مكتسباً لاشتغاله بالجهاد عن الكسب اهـ. وينبغي أن يلحق به طالب العلم لاشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا: إن نفقته على أبيه وإن كان صحيحاً مكتسباً كما لو كان زمناً. وإذا حرم السؤال عليه إذا ملك قوت يومه فهل يحرم الإعطاء له إذا علم حاله؟ قال الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق: وأما الدفع إلى مثل ذلك السائل عالماً بحاله فحكمه في القياس أن يأثم بذلك لأنه إعانة على الحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة للغني أو لمن لا يكون محتاجاً إليه لا يكون آثماً اهـ. ويلزم عليه أن الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها أحكام الهبة من صحة الرجوع فإنهم قالوا: الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد. فإن الظاهر أن مرادهم بالغني من ملك نصاباً لكن يمكن دفع القياس المذكور بأن الدفع ليس إعانة على الحرام لأن الحرمة في الابتداء إنما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع إعانة إلا لو كان الأخذ هو المحرم فقط فليتأمل والله تعالى أعلم.

باب صدقة الفطر

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية، وبالصوم لأن شرط وجوبها الفطر بعد الصوم، ذكرها بينهما. والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى، وسميت بها لأنها تظهر صدق رغبة الرجل في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة. والفطر

(والمنقول في النهاية الخ) ظاهره أنه لم ير من صرح بظاهر الرواية مع أنه في النهاية. وكذا في العناية صرح بأنه أي ما في المبسوط ظاهر الرواية كما نقل عبارتهما في الشرنبلالية.

قوله: **(لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ)** الظاهر أن المراد بالإعانة على السؤال أنه يكون سبباً لسؤاله بعد ذلك لا لهذا السؤال المخصوص، ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك.

باب صدقة الفطر

قوله: **(والفطر لفظ إسلامي الخ)** اعترضه بعض الفضلاء فقال فيه: إن الفطر في اللغة ضد

---

(٢) رواه أبو داود في كتاب الزكاة باب ٢٣.

....

لفظ إسلامي اصطلح عليه الفقهاء كأنه من الفطرة بمعنى الخلقة، وقد أمر رسول الله ﷺ بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل أن تفرض زكاة المال، وكان يخطب قبل الفطر بيومين يأمر بإخراجها. كذا في شرح النقاية. والكلام ههنا في كيفيتها وكميتها وشرطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب. فالأول أنها واجبة كما في الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وإن كان ورد في السنة لفظ: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر لأن معناه أمر أمر إيجاب والأمر الثابت بظني إنما يفيد الوجوب. والإجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعياً ليكون الثابت الفرض لأنه لم ينقل تواتراً ولهذا قالوا: من أنكر وجوبها لا يكفر. واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي؟ فقيل تجب وجوباً مضيقاً في يوم الفطر عيناً، وقيل تجب موسعاً في العمر كالزكاة، وصححه في البدائع معللاً بأن الأمر بأدائها مطلق عن الوقت فلا تضييق إلا في

الصوم. قال في القاموس: فطر الصائم أكل وشرب كأفطر. وقال في حرف الميم: الصوم الإمساك عن الأكل والشرب والكلام اهـ. فلينظر ما معنى كونه إسلامياً بعد ثبوته في كتب اللغة اهـ. وقد يجاب بأن المراد أنه حقيقة شرعية جعلت اسماً لفطر الصائم كالصلاة لم يظهر إلا في الإسلام وإن كان مستعملاً قبله إذ لا شك أنه يطلق في الإسلام على كل مفطر شرعاً وذلك لم يعهد قبل الإسلام فلذا كان إسلامياً. وليس المراد أنه لم يتكلم به أحد من أهل اللسان كما يوهمه قول المؤلف «اصطلح عليه الفقهاء» لأنه تكلم به الصحابة. وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة أحاديث ساقها في الفتح منها ما سيذكره المؤلف هذا وفي النهر: وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فمولد حتى عده بعضهم من لحن العامة. كذا في شرح الوقاية اهـ. والمراد الفطرة اسماً لصدقة مخصوصة وإلا فلفظ الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصيح واقع في القرآن الكريم قال تعالى ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم: ٣٠] وفيه أن صاحب القاموس قال: الفِطرة بالكسر صدقة الفطر والخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمه والدين اهـ. وظاهره أنها عربية بالمعنى المراد هنا لكن اعترضه بعضهم كما نقله نوح أفندي بأنه غير صحيح لأن ذلك المخرج يوم العيد لم يعلم إلا من الشارع، فأهل اللغة يجهلونه فكيف ينسب إليهم؟ فخلط صاحب القاموس الحقائق الشرعية بالحقائق اللغوية وهذا كثير في كلامه وكله غلط يجب التنبه له اهـ. وبه تأيد ما في النهر من أنه مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب أن الفطرة قد جاءت في عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وإن لم أجدها فيما عندي من الأصول اهـ. وهذا كله على ما قلنا من أن المراد بها الصدقة المخصوصة، وأما إذا قلنا إنها بمعنى الخلقة وقدرنا مضافاً أي صدقة الخلقة كما قاله بعضهم على معنى زكاة البدن فهي حقيقة لغوية قطعاً قوله: **(وصححه في البدائع)** أقول: ليس ذلك مصرحاً به في البدائع وإنما يفهم منه. وعبارة البدائع: وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر. وقال الحسن بن زياد: وقت أدائها يوم الفطر من أوله إلى آخره، فإذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت لأن هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أداؤه به كالأضحية. وجه قول العامة أن الأمر بأدائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وإنما يتعين

تجب على كل حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده عن نفسه وطفله الفقير وعبده للخدمة ومدبره وأم ولده لا عن زوجته

آخر العمر. ورده المحقق في تحرير الأصول بأنه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام «أغنوهم في هذا اليوم عن المسألة» فبعده قضاء، فالراجح القول الأول. وأما بيان كميتها وشرطها وسببها ووقتها فسيأتي مفصلاً. وأما ركنها فهو نفس الأداء إلى المصرف فهي التمليك كالزكاة فلا تتأدى بطعام الإباحة، وأما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب في الآخرة، والإضافة فيها من إضافة الشيء إلى شرطه وهو مجاز لأن الحقيقة إضافة الحكم إلى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس. وجعلوها في الأصول عبادة فيها معنى المؤنة لأنها وجبت بسبب الغير كما تجب مؤنته، ولذا لم يشترط لها كمال الأهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافاً لمحمد، بخلاف العشر فإنه مؤنة فيها معنى العبادة لأن المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الأرض في أيدينا به والعبادة لتعلقه بالنماء، وإذا كانت الأرض الأصل كانت المؤنة غالبة وللعبادة لا يبتدئ الكافر به ولا يبقى عليه خلافاً لمحمد كما تقدم.

قوله: **(تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده)** لأن العبد لا يملك وإن ملك فكيف يملك؟ ورواية «علي» في بعض الروايات بمعنى «عن» والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب. ولو كان له عبد مسلم أو ولد مسلم وهي وجبت لإغناء الفقير للحديث «أغنوهم في هذا اليوم عن المسألة» والإغناء من غير الغنى لا يكون. والغنى الشرعي مقدر بالنصاب، وشرط أن يكون فاضلاً عن حوائجه الأصلية لأن المستحق بالحاجة كالمعدوم كالماء المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين. ولما كان حوائج عياله الأصلية كحوائجه لم يذكرها فإنه لا بد أن يكون النصاب فاضلاً عن حوائجه وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية، ولم يقيد النصاب بالنمو كما في الزكاة لما قدمناه، ولأنها وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة، ولهذا لو هلك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الأصول. ولم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب على الولي أو

بتعيينه فعلاً أو آخر العمر كالأمر بالزكاة والعشر والكفارات ففي أي وقت أدى كان مؤدياً قاضياً كما في سائر الواجبات الموسعة غير أن المستحب أن يخرج قبل الخروج إلى المصلى لأنه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل، ولقوله عليه الصلاة والسلام «اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم» ا هـ.

قوله: **(فالراجح القول الأول)** قال المؤلف في شرح المنار: ما اختاره في التحرير ترجيح لما قابل الصحيح ا هـ. وفيه إشارة إلى أن المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء أن العلامة المقدسي رده بأنه لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم الفطر وعبارة المقدسي في شرحه أقول: الظاهر ما في البدائع وصححه. وقوله «أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم» يحتمل تعلق الجار

....

الوصي، إخراجها من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الأداء بعد البلوغ. كذا في البدائع. وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية. وأشار بعد النصاب من الشروط إلى أنه ليس سبباً فأفاد أنه لو عجل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لأن السبب هو الرأس ـ كذا في البزازية ـ إلا إذا كان الأب مجنوناً فقيراً فإن صدقة فطره واجبة على ابنه. كذا في الاختيار. وكذا الولد الكبير إذا كان مجنوناً فإن صدقة فطره على أبيه، سواء بلغ مجنوناً أو جن بعد بلوغه خلافاً لما عن محمد في الثاني. وخرج الأقارب ولو في عياله، وإذا أدى عن الزوجة والولد الكبير بغير إذنهما جاز، وظاهر الظهيرية أنه لو أدى عمن في عياله بغير أمره جاز مطلقاً بغير تقييد بالزوجة والولد.

قوله: **(عن نفسه وطفله الفقير وعبده لخدمته ومدبره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبده أو عبيد لهما)** شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناه ممن يمونه ويلي عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث «أدوا عمن تمونون» وما بعد عن يكون سبباً لما قبلها. وزيدت الولاية للإجماع على أنه لو مات صغيراً أجنبياً لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية، ولأن الأئمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن الأبوين المعسرين، وعن الولد الكبير في أحد قولي الشافعي، ولا ولاية عليهم، فزيادة الولاية لم يدل عليها نص ولم يقع عليها إجماع. كذا قاله بعض المتأخرين. ويمكن أن يقال: إن نفقة الفقير واجبة على الإمام في بيت المال ولا تجب صدقة فطره إجماعاً، وليس ذلك إلا لعدم الولاية وفيه بحث، لأن المراد أدوا على من يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه في تقرير عدم لزومها عن العبد المكاتب والمستسعي والمشترك وفيه بحث، لأن المراد أدوا عمن تلزمكم مؤنته كولده الصغير أو العبيد فخرج الصغير الأجنبي إذ أمانه لعدم الوجوب لا لعدم الولاية. كذا في فتح القدير. وخرجت الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية، وكذا الأصول والأقارب، وخرج العبد المشترك أو العبيد لعدم كمال الولاية والمؤنة، وخرج ولد الولد فإن صدقة فطره لا تجب على جده عند

والمجرور بالمسألة بل هو الظاهر لقربه، ولأنهم كانوا يعجلون في زمنه ﷺ. قال الكمال نفسه: والظاهر أنه بإذنه وعلمه فدل ذلك على عدم التقييد باليوم إذ لو تقيد به لم يصح قبله كما في الصلاة وصوم رمضان والأضحية ا هـ. وتقدم في عبارة البدائع ما يفيد حمل الأمر بالإغناء على الندب وهذا أولى من الجواب الأول لأن رواية الحديث على ما في التحرير «أغنوهم في هذا اليوم عن المسألة» فلا تصح دعوى ظهور تعلق الجار والمجرور بالمسألة قوله: **(خلافاً لما عن محمد في الثاني)** أي فيما لو جن بعد بلوغه، وأشار بذلك إلى ضعف هذه الرواية ففي التتارخانية عن المحيط أن الظاهر من المذهب عدم الفرق بين الجنون الأصلي والعارض قوله: **(وزيدت الولاية للإجماع إلى قوله وتعقبه)** فيه تقديم وتأخير والنسخ فيه مختلفه قوله: **(لو مات صغيراً)** بالنون آخره أي قام بكفايته قوله: **(عند عدم أبيه**

وولده الكبير ومكاتبه أو عبده أوعبيد لهما ويتوقف لو مبيعاً بخيار نصف صاع من بر

عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فإن ولايته ناقصة لانتقالها إليه من الأب فصارت كولاية الوصي، وتعقبه في فتح القدير بالفرق بين الجد والوصي لوجوب النفقة على الجد دون الوصي فلم يبق إلا مجرد انتقال الولاية، ولا أثر له بالفرق بين الجد والوصي كمشتري العبد، ولا مخلص إلا بترجيح رواية الحسن أن على الجد صدقة فطرهم، وهذه مسائل يخالف فيها الجد الأب في ظاهر الرواية. ولا يخالف في رواية الحسن هذه والتبعية في الإسلام وجر الولاء والوصية لقرابة فلان ا هـ. وقد يجاب عنه بأن انتقال الولاية له أثر في عدم الوجوب للقصور لأنها لا تثبت إلا بشرط عدم الأب، ولا نسلم أن ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتقلة بحكم الشرع له بذلك كأنه ملكه من الابتداء. واختار رواية الحسن في الاختيار. وأطلق الطفل فشمل الذكر والأنثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقته عليه وثبوت الولاية الكاملة عليه له، فاستفيد منه أن البنت الصغيرة إذا زوجت وسلمت إلى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الأب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه لها كما صرح به في الخلاصة. وشمل الولد بين الأبوين فإن على كل واحد منهما صدقة تامة. كذا في الفتاوى الظهيرية. وقيد الطفل بالفقر لأن الطفل الغني بملك نصاب تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه كنفقته، وقيد العبد بكونه للخدمة لأنه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لأنه يؤدي إلى الثني وهو تعدد الوجوب المالي في مال واحد، فلذا لم تجب عن عبيد عبده، ولو كان غير مديون لكونهم للتجارة. كذا في النهاية. وفي القنية: له عبد للتجارة لا يساوي نصاباً وليس له مال الزكاة سواه لا تجب صدقة فطرة العبد وإن لم يؤد إلى الثني، لأن سبب وجوب الزكاة فيه موجود

أو فقره على ظاهر الرواية) أقول في الخانية: ليس على الجد أن يؤدي الصدقة عن أولاد ابنه المعسر إذا كان الأب حياً باتفاق الروايات وكذا لو كان الأب ميتاً في ظاهر الرواية ا هـ. لكن مقتضى كلام البدائع أن الخلاف في المسألتين كما هنا قوله: **(بل انقطعت ولاية البائع بالبيع الخ)** قال في النهر أقول: على تقدير تسليمه لم لا يجوز أن يقال كذلك في الجد مع الأب على أن انقطاع ولاية الأب بموته أظهر، ويرد عليهم العبد الموصى بخدمته لواحد وبرقبته لآخر حيث تجب صدقة فطرته على الثاني ولا تجب مؤنته إلا على الأول، ولم أر من أجاب عنه. وما في الشرح من أنها لا تجب على أحد فسبق قلم كما في الفتح وكان منشأ توهمه ما مر. ويمكن أن يجاب بأن وجوب النفقة على الموصى له بالخدمة إنما هي للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب أي وجوب النفقة على المالك، ألا ترى أن نفقة المؤجر على المستأجر فيما اختاره الفقيه أو الليث والفطرة على المولى فتدبره ا هـ. وأجيب عن الزيلعي بأنه محمول على ما بعد موت السيد قبل موت الموصى له ورده تأمل قوله: **(بين الأبوين)** أي بأن

....

والمعتبر سبب الحكم لا الحكم ا هـ. وأطلقه فشمل المديون والمستأجر والمرهون إذا كان عنده وفاء بالدين، والعبد الجاني عمداً كان أو خطأ، والعبد المنذور بالتصدق به، والعبد المعلق عتقه بمجيء يوم الفطر، والعبد الموصي برقبته لإنسان وبخدمته لآخر فإنها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فإنها على الموصى له بالخدمة. كذا في الفتاوى الظهيرية. وأشار بقوله «عبده لخدمته» إلى أنه لا يخرج عن عبده الآبق ولا عن المغصوب المجحود إلا بعد عوده فيلزمه لما مضي ولا عن عبده المأسور لأنه خارج عن يده وتصرفه فأشبه المكاتب، ولا عن خادمه بإجارة أو إعارة، ولا عن الحيوانات سوى الرقيق، ولا عن الحمل، وإلى أنه ليس في رقيق الأخماس ورقيق القوام مثل زمزم، ورقيق الفيء والسبي ورقيق الغنيمة والأسرى قبل القسمة صدقة إذ ليس لهم مالك معين. كذا في البدائع.

قوله: **(ويتوقف لو مبيعاً بخيار)** أي يتوقف وجوب صدقة الفطر لو مر يوم الفطر والمبيع فيه خيار فمن استقر الملك له فهو عليه لأن الملك والولاية موقوفان فكذا ما يبتنى عليهما. أطلق الخيار فشمل ما إذا كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما، وقيد بوجوب الصدقة لأن التفقة تجب على من كان الملك له وقت الوجوب لأنها لا تحتمل التوقف لأنها تجب لحاجة المملوك للحال، فلو جعلناها موقوفة لمات المملوك جوعاً فاعتبرنا الملك فيها للحال ضرورة. كذا في الكافي. ولا يخفى أن الخيار إذا كان للمشتري فعند الإمام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك المشتري، ومع ذلك فالنفقة واجبة على المشتري إجماعاً كما صرح بهِ في الجوهرة شرح القدوري من خيار الشرط ولم يعلله، ولعل وجهه أن المشتري لما ملك التصرف فيه إجماعاً كانت نفقته عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف. وأشار إلى أن وجوب زكاة مال التجارة متوقف أيضاً بأن اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة الخيار، فعندنا يضم إلى من يصير له أن كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه وإلى أنه لو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مر يوم الفطر فالأمر موقوف، فإن قبضه المشتري فالفطرة عليه وإلا، فإن رده على البائع بخيار عيب أو رؤية بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع لأنه عاد إليه قديم ملكه منتفعاً به، وإلا بأن مات قبل قبضه فلا صدقة على واحد منهما لقصور ملك المشتري وعوده إلى البائع غير منتفع به فكان كالآبق بل أشد. وفي الفتاوى

ادعى الطفل الفقير رجلان قوله: **(لأن سبب وجوب الزكاة فيه موجود)** وهو مالية التجارة قوله: **(ولا عن عبده المأسور)** الظاهر أن المسألة مصورة في غير القن كالمدبر وأم الولد فإن القن إذا أسره أهل الحرب ملكوه.

قوله: **(وإلى أنه لو لم يكن في البيع خيار الخ)** قال في النهر: لم يلح لي مأخذ هذه الإشارة بل ربما أفاد التقييد بالخيارة أنه لو لم يكن ثمة خيار لا يتوقف.

أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال صبح يوم الفطر

الظهيرية: وفي الموقوف إن أجاز المالك البيع بعد يوم الفطر فعلى المجيز والعبد المشتري شراء فاسداً إذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري، فالصدقة على البائع إذا رده، وإن لم يرده ولكن باعه المشتري أو أعتقه فالصدقة على المشتري والعبد المجعول مهراً إن كان بعينه تجب الصدقة على المرأة قبضته أو لم تقبضه لأنها ملكته بنفس العقد، ولهذا جاز تصرفها قبل القبض، فإن طلقها قبل الدخول بها ثم يوم الفطر إن لم يكن المهر مقبوضاً فلا صدقة على أحد، وإن كان مقبوضاً فكذلك عند أبي حنيفة، وعندهما تجب عليها، وفي الأصل لا صدقة في عبد المهر في يد الزوج ا هـ. ما في الظهيرية بلفظه.

قوله: **(نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال)** بدل من الضمير في «تجب» أي تجب صدقة الفطر وهي نصف صاع إلى آخره لحديث الصحيحين: فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحر والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير. فعدل الناس به مدين من حنطة والكلام مع المخالفين في المسألة طويل قد استوفاه المحقق في فتح القدير. وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر إشارة إلى أن دقيق الشعير وسويقه كهو كما صرح به في الكافي وأفاد أنه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كأصلهما لأن المنصوص عليه لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من برأ وأكثر لا يجوز لكن صرح المصنف في الكافي بأن الأولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار إلا أنه ليس بمشهور، فالاحتياط فيما قلنا وهو أن يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا أقل من نصف يساوي نصف صاع من بر أو أقل من صاع يساوي صاع شعير، ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر أوصاع لا يساوي صاع شعير. كذا في فتح القدير. وقيد بالدقيق والسويق لأن الصحيح في الخبز أنه لا يجوز إلا باعتبار القيمة لعدم ورود النص به فكان كالزكاة وكالذرة وغيرها من الحبوب التي لم يرد بها النص، وكالأقط وجعله الزبيب كالبر رواية الجامع الصغير، وجعلاه كالتمر وهو رواية عن أبي حنيفة وصححها أبو اليسر، ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية، والأولى أن يراعى في الزبيب القدر والقيمة. والضمير في قوله «وهو» عائد إلى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: خمسة أرطال وثلث وبه قال الأئمة الثلاثة، ومنهم من رفع الخلاف بينهم فإن أبا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لأنه ثلاثون إستاراً والبغدادي عشرون، وإذا قابلت ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدتها سواء وهو الأشبه لأن محمداً لم يذكر في المسألة خلاف أبي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه. ورده في الينابيع

فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب وصح لو قدم أو أخر.

بأن الصحيح أن الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والإستار - بكسر الهمزة - أربعة مثاقيل ونصف. كذا في شرح الوقاية. وفي تقديره الصاع بالأرطال دليل أنه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن لا من حيث الكيل وهو مذهب أبي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلاً لأن النص جاء بالصاع وهو اسم للمكيال حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها إلى الفقير لا يجزئه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وإن وزنت أربعة أرطال. كذا قالوا، لكن قولهم في تقدير الصاع أنه يعتبر بما لا يختلف كيله ووزنه وهو بالعدس والماش فما وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلثاً من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الخانية يقتضي رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلاً ووزناً. كذا في فتح القدير. وفي الفتاوى الظهيرية: ولو أدى منوين من الحنطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة إلا كيلاً وهو قول محمد إلا أن يتيقن أنه يبلغ نصف صاع. وقال أبو يوسف: يجوز ا هـ. وهو مخالف لما نقل من الخلاف أولاً. وفيها أيضاً: ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومدمن الحنطة، وجوزه في الكفارة وذكر الأمام الزندوستي في نظمه: فإن أدى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومناً واحداً من الحنطة أو نصف صاع شعير وربع صاع حنطة جاز عندنا خلافاً للشافعي فإن عنده لا يجوز إلا إذا كان الكل من جنس واحد ا هـ. وأطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالجيد لأنه لو أدى نصف صاع رديء جاز، وإن أدى عفيناً أو به عيب أدى النقصان، وإن أدى قيمة الرديء أدى الفضل. كذا في الفتاوى الظهيرية. ولم يتعرض المصنف لأفضلية العين أو القيمة فقيل بالأول، وقيل بالثاني والفتوى عليه لأنه أدفع لحاجة الفقير. كذا في الظهيرية. واختار الأول في الخانية إذا كانوا في موضع يشترون الأشياء بالحنطة كالدراهم.

قوله (صبح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوب على أنه ظرف لـ«يجب» أول الباب، وعند الشافعي بغروب الشمس من اليوم الأخير من رمضان. ومبنى الخلاف على أن قول ابن عمر في الحديث السابق - فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر - المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهر فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر. ورجحنا الثاني

قوله: **(ورده في الينابيع الخ)** قال في المعراج وقال صاحب الينابيع فيه: إنه غير سديد والصحيح أن الاختلاف بينهم في الحقيقة لأن الكل اعتبروا الرطل العراقي فإنه ذكر في المبسوط، فقد نص أبو يوسف في كتاب العشر: والخراج خمسة أرطال وثلث رطل بالعراقي. وفي الأسرار: خمسة أرطال كل رطل ثلاثون إستاراً أو ثمانية أرطال كل رطل عشرون إستاراً سواء قوله: **(يقتضي رفع الخلاف المذكور)** أي المذكور عن أبي حنيفة وعن محمد لأن مفاده أن المعتبر في الصاع ما يسع

....

لأنه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهر لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث «صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون»[١] أي وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البدائع. ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافيه فقال: ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج إلى المصلى يعني بعد طلوع الفجر من يوم العيد لحديث الحاكم: كان يأمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يقسمها قبل أن ينصرف إلى المصلى ويقول: أغنوهم عن الطوف في هذا اليوم قوله: **(وصح لو قدم أو أخر)** أي صح أداؤها إذا قدمه على يوم الفطر أو أخره، أما التقديم فلكونه بعد السبب إذ هو الرأس، وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولهذا قالوا: لو قال لعبده إذ جاء يوم الفطر فأنت حر فجاء يوم الفطر عتق العبد. ويجب على المولى صدقة فطرة قبل العتق بلا فصل لأن المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا مقارن بخلاف العلة فإن المعلول يقارنها، وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة إذ تم الحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال لعبده إن بعتك فأنت حر حيث يصح البيع ـ كذا في النهاية ـ فصار كتقديم الزكاة على الحول بعد ملك النصاب بمعنى أنه لا فارق لا أنه قياس فاندفع به ما في فتح القدير من أن حكم الأصل على خلاف القياس فلا يقاس لكنه وجد فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو بيومين. وأطلق في التقديم فشمل ما إذا دخل رمضان وقبله. وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية. وفي فتاوى قاضيخان: وقال خلف بن أيوب يجوز التعجيل إذا دخل رمضان. وهكذا ذكره الإمام محمد بن الفضل وهو الصحيح. في فتاوى الظهيرية: والصحيح أنه يجوز تعجيلها إذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى ا هـ. فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد التقييد بدخول رمضان بأن الفتوى عليه فليكن العمل عليه، وسبب هذا الاختلاف أن مسألة التعجيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحح هو أنه يجوز التعجيل مطلقاً كما في الهداية، وأما التأخير فلأنها قربة مالية فلا تسقط بعد الوجوب إلا بالأداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك فكذلك. وفي أي وقت أدى كان مؤدياً لا قاضياً كما في سائر الواجبات الموسعة. كذا في البدائع. وقد تقدم أن التحقيق أنه بعد اليوم

ذلك المقدار مما يتساوى كيله ووزنه عدم اعتبار الوزن فقط وعدم اعتبار الكيل فقط، بل اعتبار كيل مخصوص لأنه لو كان المعتبر الكيل لجاز دفع نصف صاع كيله أكثر من وزنه، ولو كان المعتبر الوزن لجاز دفع عكس ذلك.

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الصوم باب ١١.

....

قاضٍ الأول لا مؤد لأنه من قبيل المقيد بالوقت بقوله ﷺ «أغنوهم في هذا اليوم عن المسألة» ومقتضاه أنه يأثم بتأخيره عن اليوم الأول على القول بأنه مقيد، وعلى أنه مطلق فلا إثم ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية: ولا يكره التأخير. ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين، وظاهر ما في التبيين وفتح القدير أن المذهب المنع وأن القائل بالجواز إنما هو الكرخي. وصرح الولوالجي وقاضيخان وصاحب المحيط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة. وأما الحديث المأمور فيه بالإغناء فيفيد الأولوية. وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في باب الظهار، وأما دفع صدقة جماعة إلى مسكين واحد فلا خلاف في جوازه.

فروع: المرأة إذا أمرها زوجها بأداء صدقة الفطر فخلطت حنطته بحنطتها بغير إذن الزوج ودفعت إلى الفقير جاز عنها لا عن الزوج عند أبي حنيفة خلافاً لهما، وهي محمولة على قولهما إذا أجاز الزوج. كذا في الفتاوى الظهيرية. وعلله في حيرة الفقهاء بأنها لما خلطت بغير إذنه صارت مستهلكة لحصته لأن الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين، وفي قولهما لا يقطع وتجوز عنه لهذه العلة. وفي البدائع: ولا يبعث الإمام على صدقة الفطر ساعياً لأن النبي ﷺ لم يبعث. وذكر الزندوستي أن الأفضل صرف الزكاتين يعني زكاة المال وصدقة الفطر إلى أحد هؤلاء السبعة الأول أخوته الفقراء وأخواته ثم إلى أولاد إخوته وأخواته المسلمين ثم إلى أعمامه الفقراء ثم إلى أخواله وخالاته وسائر ذوي أرحامه الفقراء ثم إلىٰ جيرانه ثم إلى أهل مسكنه ثم إلى أهل مصره. وقال الشيخ الإمام أبو حفص الكبير البخاري: لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج حتى يبدأ بهم فيسدّ حاجتهم ثم أعطى في غير قرابته إن أحب. كذا في الفتاوى الظهيرية. وفي الولوالجية: وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف اهـ. وينبغي أن يستثنى الذمي كما سبق في المصرف. وفي عمدة الفتاوى، للصدر الشهيد: ولو دفع صدقة فطره إلى زوجة عبده جاز وإن كانت نفقتها عليه اهـ. والله أعلم.

قوله: **(فلا خلاف في جوازه)** أي لا خلاف معتداً به كما قال في الدر المختار، وإلا فقد صرح في مواهب الرحمن بالخلاف في المسألتين حيث قال: ويجوز أخذ واحد من جمع ودفع واحدة لجمع على الصحيح فيهما قوله: **(وإن كانت نفقتها عليه)** فيه أن نفقتها على العبد ولذا يباع لأجلها ولعل المراد أنها عليه حكماً، لأنه لما كان لها بيعه للنفقة صارت كأنها عليه لأن العبد ملكه، وإذا باعته فقد استوفت النفقة من ملكه تأمل.

كتاب الصوم

كتاب الصوم

أخره عن الزكاة وإن كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة، وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظراً لما قلنا. وهو في اللغة ترك الإنسان الأكل وإمساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة المخصوصة. ومن مجازه صام الفرس على آريه إذا لم يعتلف. ومنه قول النابغة «خيل صيام» كذا في المغرب. وفي الشرع ما سيذكره المصنف ولو قال «كتاب الصيام» لكان أولى لما في الفتاوي الظهيرية: ولو قال لله علي صوم فعليه صوم يوم واحد، ولو قال فعلي صيام عليه صيام ثلاثة أيام كما في قوله تعالى ﴿ففدية من صيام﴾ [البقرة: ١٩٦] ا هـ. وركنه حقيقته الشرعية التي هي الإمساك المخصوص، وسببه مختلف ففي المنذور النذر ولذا قلنا: لو نذر صوم شهر بعينه كرجب أو يوماً بعينه فصام غيره أجزأ عن المنذور لأنه تعجيل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كما في المجمع. وصوم الكفارات سببه ما يضاف إليه من الحنث والقتل والظهار والفطر، وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفاقاً لكن اختلفوا فذهب السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الأيام والليالي. وذهب الدبوسي وفخر الإسلام وأبو اليسر إلى أن السبب الأيام دون الليالي أي الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك

كتاب الصوم

قوله: **(على آريه)** قال الرملي: الآري المعلف. قال في مختار الصحاح: ومما يضعه الناس في غير موضعه قولهم للمعلف آري وإنما الآري محبس الدابة، وفي الصحاح: وهو في التقدير فاعول والجمع أواري قوله: **(لما في الفتاوى الظهيرية الخ)** قال في النهر: لعل وجهه أنه أريد بلفظ صيام في لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا في النذر خروجاً عن العهدة بخلاف صوم، وتوهم في البحر أن الصيغة لها دلالة على التعدد ولا شك أن الصوم له أنواع ثلاثة فادعى أن الأولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضي في تفسيره الآية بيان لجنس الفدية، وأما قدرها فبينه عليه الصلاة والسلام في حديث كعب. فإن قلت: صرحوا بأن صياماً جاء جميعاً لصائم قلت: هذا لا يصح مراداً في الآية ولا في الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على أن «أل» الداخلة على الجمع تبطل معنى الجمعية

....

اليوم فيجب صوم جميع الأيام مقارناً إياه، وثمرة الخلاف تظهر فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق، فعلى قول السرخسي يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال إفاقته لم يلزمه، وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء، وصححه السراج الهندي في شرح المغني لأن الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والإفاقة فيه سواء، وعلى هذا الخلاف لو أفاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح مجنوناً، وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال، وجمع في الهداية بين القولين بأنه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب وجوب أدائه. غاية الأمر أنه تكرر أن صاحب الهداية يختار غير قول السرخسي لأن السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتمام تقريره في الأصول.

وشرائطه ثلاثة: شرط وجوب وهو الإسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير. وفي غاية البيان ذكر الأولين ثم قال: ولا يشترط العقل لا للوجوب ولا للأداء ولهذا إذا جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه القضاء للحرج، واختاره صاحب الكشف فقال: إن المجنون أهل للوجوب إلا أن الشرع أسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعاً للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر اهـ. وفي البدائع؛ وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب، وكذا الإفاقة واليقظة. قال عامة مشايخنا: ليست من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الأداء مستدلين بوجوب القضاء على المغمى عليه والنائم بعد الإفاقة والانتباه بعد مضي بعض الشهر

فتدبره قوله: **(مقارناً إياه)** يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع أن السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا اشتراط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسببية كما لو شرع في الصلاة في أول جزء من الوقت فإن السبب قارن الوجوب. وسيذكر المؤلف تحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المتن «ولو بلغ صبي أو أسلم كافر» قوله: **(وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان)** كذا عبر في المجتبى وغيره، والظاهر أن المراد الإفاقة المستمرة التي لم يعقبها جنون وإلا فالإفاقة التي يعقبها جنون لا فرق فيها إذا كانت بعد الزوال بين أن تكون في آخر يوم أو في وسط الشهر لأنها ليست في وقت النية قوله: **(وجمع في الهداية بين القولين)** مقتضى ما ذكره من أن الاختلاف في المسائل الثلاث مبني على الاختلاف في السبب وثمرة له أن تتنافى أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو أن يكون الخلاف فيها مبنياً على الاختلاف في السبب فلا يصح قوله «وثمرة الاختلاف الخ»، ومما يؤيد هذا الأخير قول المؤلف في شرحه على المنار ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة في الفروع فليتأمل قوله: **(والذي يظهر الخ)** لم يظهر لنا ما مراده بهذا الكلام. ولعل مراده أن صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول السرخسي، ولذا أخره كما هو عادته فيما يختاره، وبهذا يندفع ما أوردناه قبيله لكن التعليل ينبو عن هذا التأويل.

....

أو كله، وكذا المجنون إذا أفاق في بعض الشهر. وقال بعض أهل التحقق من مشايخ ما وراء النهر: إنه شرط الوجوب. وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الأداء وأجابوا عما استدل به العامة بأن وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لا محالة وإنما يستدعي فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج، وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن الحيض والنفاس؛ فذهب أهل التحقيق إلى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض والنفساء وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم، وعند العامة ليست بشرط وإنما الطهارة عنهما شرط الأداء وتمامه في البدائع ولعله لا ثمرة له. والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الأداء وهو الصحة والإقامة، والثالث شرط صحته وهو الإسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنية. كذا في البدائع. واقتصر في فتح القدير على ما عدا الأول لأن الكافر لا نية له فخرج باشتراطها، ولم يجعلوا العقل، والإفاقة شرطين للصحة لأن من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغمي عليه يصح صومه في ذلك اليوم، وإنما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لأنها من المجنون والمغمى عليه لا تتصور لا لعدم أهلية الأداء، وأما البلوغ فليس من شرط الصحة لصحته من الصبي العاقل ولهذا يثاب عليه. كذا في البدائع. وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب أو الكون في دار الإسلام لأن الحربي إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى. وزاد في النهاية على شرائط الصحة الوقت القابل ليخرج الليل. وفيه بحث لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ولهذا كان التحقيق في الأصول أن القضاء والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لا من المقيد به كما ذهب إليه فخر الإسلام، وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه إن كان صوماً لازماً وإلا فالثاني. كذا في فتح القدير وفيه بحث، لأن صوم الأيام المنهية لا ثواب فيه فالأولى أن يقال: وإلا فالثاني إن لم يكن منهياً عنه وإلا فالصحة فقط.

وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنزيهاً وتحريماً، فالأول رمضان وقضاؤه والكفارات، والواجب المنذور، والمسنون عاشوراء مع التاسع، والمندوب صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الأيام البيض، وكل صوم ثبت بالسنة طلبه

فليتأمل قوله: **(وزاد في فتح القدير الخ)** أي في شرائط الوجوب قوله: **(وفيه بحث لأن صوم الأيام المنهية لا ثواب فيه)** قال في النهر: ظاهر كلامهم كما سيأتي أن النهي فيها لمعنى مجاور وهو الإعراض عن الضيافة يفيد أن فيه ثواباً كالصلاة في أرض مغصوبة قوله: **(للإجماع على لزومه)** اعلم أن من قال بالوجوب استدل بأن قوله تعالى ﴿وليوفوا نذورهم﴾ [الحج: ٢٩] خص منه النذر بالمعصية وما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض وما ليس مقصوداً لذاته بل لغيره كالوضوء فصار ظنياً كالآية المؤولة فأفاد الوجوب. قال في النهر: وفي عدول المحقق إلى الإجماع تسليم لدعوى

....

والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الأنبياء، والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت كراهته، والمكروه تنزيهاً عاشوراء مفرداً عن التاسع ونحو يوم المهرجان، وتحريماً أيام التشريق والعيدين. كذا في فتح القدير. واستثنى في عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان أن يصوم يوماً قبله فلا يكره كما في يوم الشك، والأظهر أن يضم المنذور بقسميه إلى المفروض كما اختاره في البدائع والمجمع ورجحه في فتح القدير للإجماع على لزومه، وأن يجعل قسم الواجب صوم التطوع بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الإفساد وصوم الاعتكاف. كذا في البدائع أيضاً. وبما ذكره المحقق اندفع ما في البدائع من قوله «وعندنا يكره الصوم في يومي العيد وأيام التشريق والمستحب هو الإفطار» فإنه يفيد أن الصوم فيها مكروه تنزيهاً وليس بصحيح لأن الإفطار واجب متحتم ولهذا صرح في المجمع بحرمة الصوم فيها، وينبغي أن يكون كل صوم رغب فيه الشارع ﷺ بخصوصه يكون مستحباً وما سواه يكون مندوباً مما لم تثبت كراهيته لا نفلاً لأن الشارع قد رغب في مطلق الصوم فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية المقابلة للندبية فإن ظاهره يقتضي عدم الثواب

التخصيص، قيل وفيه أي التخصيص نظر إذ من شرطه المقارنة والمخصص غير معلوم فضلاً عن كونه مقارناً. وأيضاً قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] خص منه المجانين والصبيان ولم ينتف عنه إثبات الفرضية. وعليه فلا حاجة للإجماع على أنه ممنوع بدليل أن جاحده لا يكفر وقد قال في أوائل السير من المحيط البرهاني والذخيرة: الفرق بين الفرض والواجب ظاهر نظراً إلى الأحكام حتى إن الصلاة المنذورة لا تؤدى بعد صلاة العصر وتقضى الفوائت بعد صلاة العصر ا هـ. ولو كان ثمة إجماع لكانت تؤدى بعده. قال بعض المتأخرين: والحق أن التخصيص ثابت بالإجماع يعني على عدم صحة النذر بالمعصية ونحوها، ولا بد من مستند وهو المخصص في الحقيقة والإجماع كاشف عنه ومقرر له، وعند عدم العلم بالتاريخ يحمل على المقارنة كما تقرر، ولم ينعقد الإجماع على فرضية ما بقي بعد التخصيص بخلاف آية الصيام ا هـ. قال بعض الفضلاء: فما في البحر غير ظاهر فضلاً عن أن يكون أظهر، وما في الفتح من الاستدلال بالإجماع غير محرر قوله: **(وينبغي أن يكون كل صوم الخ)** اعلم أن الذي عليه الأصوليون عدم الفرق بين المستحب والمندوب وأن ما واظب عليه ﷺ مع ترك ما بلا عذر سنة، وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب، وإن لم يفعله بعد ما رغب فيه. كذا في التحرير. وعند الفقهاء: المستحب ما فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتركه أخرى، والمندوب ما فعله مرة أو مرتين تعليماً للجواز. كذا في شرح النقاية. قال المؤلف في كتاب الطهارة: ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفاً للمستحب جعله في المحيط تعريفاً للمندوب فالأولى ما عليه الأصوليون ا هـ. ثم النفل في اللغة الزيادة، وفي الشريعة زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا فيشمل الأقسام الثلاثة، ولذا ترجم المصنف بقوله «باب الوتر والنوافل» لكن المراد بالنفل في كلام الفتح ما قابل المسنون والمندوب، وظاهره أن المراد به ما رادف

....

فيه وإلا فهو مندوب كما لا يخفى. ومن المكروه صوم يوم الشك على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، ومنه صوم الوصال، وقد فسره أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما، ومنه صوم يوم عرفة للحاج إن أضعفه، ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود بخلاف صوم يوم الجمعة فإن صومه بانفراده مستحب عند العامة كالاثنين والخميس وكره الكل بعضهم، ومنه صوم الصمت بأن يمسك عن الطعام والكلام جميعاً. كذا في البدائع. ومنه أيضاً صوم ستة من شوّال عند أبي حنيفة متفرقاً كان أو متتابعاً، وعن أبي يوسف كراهته متتابعاً لا متفرقاً لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأساً. ثم اعلم أن الصيامات اللازمة فرضاً ثلاثة عشر، بسبعة منها يجب فيها التتابع وهي: رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الإفطار في رمضان والنذر المعين وصوم اليمين المعين. وستة لا يجب فيها التتابع وهي: قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بأن قال والله لأصومن شهراً. ثم أذا أفطر يوماً يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أو لا فنقول: كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لأجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطاً فيه، وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لأجل أن الوقت مفوت ذلك يسقط التتابع، وإن بقي الفعل واجب القضاء فالأول كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والإفطار ويلحق به النذر المطلق إذا ذكر التتابع فيه أو نواه، والثاني كرمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين. كذا ذكره صاحب البدائع والأسبيجابي مختصراً، ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة اتي هي المفطرات الثلاثة لأن بضدها تتبين الأشياء، ومنها أنه وسيلة إلى التقوى لأنها إذا انقادت إلى الامتناع عن الحلال طمعاً في مرضاته تعالى فالأولى أن تنقاد للامتناع عن الحرام وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ١٨٣] ومنها كسر الشهوة الداعية إلى المعاصي، ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانية، ومنها علمه بحال الفقراء ليرحمهم فيطعمهم، ومنها موافقته لهم.

المباح مما لا ثواب فيه، ولا شك أن كل صوم لم يكن مكروهاً ولا محرماً يثاب عليه فلذا اضطر المؤلف إلى التفرقة بين المستحب والمندوب، وبيان أن المراد بالنفل في كلامه المندوب لئلا يرد عليه المحذور. هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم قوله: **(على ما سنذكره)** أي من التفصيل الآتي عند قوله «ولا يصام يوم الشك إلا تطوعاً» قوله: **(ومنه صوم يوم السبت بانفراده)** وكذا يوم الأحد. قال في التتارخانية: ويكره صوم النيروز والمهرجان إذا تعمده ولم يوافق يوماً كان يصومه قبل ذلك، وهكذا قيل في يوم السبت الأحد قوله: **(لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأساً)** قد سرد عبارتهم العلامة قاسم في فتاواه ورد قول من صحح الكراهة فراجعه. وفي الفتح بعد ما مر: واختلفوا فقيل الأفضل وصلها بيوم الفطر، وقيل بل تفريقها في الشهر قوله: **(يكون التتابع شرطاً فيه)** أي فإذا تخلل الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال قوله: **(يسقط التتابع)** أي فلو أفطر في خلاله لا يستقبل بل يبني على ما فات.

هو ترك الأكل والشرب والجماع من الصبح إلى الغروب بنية من أهله وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل إلى ما قبل نصف النهار وبمطلق النية

قوله: **(هو ترك الأكل والشرب والجماع من الصبح إلى الغروب بنية من أهله)** أي الصوم في الشرع الإمساك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو حكماً في وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية، وإنما فسرنا الترك بالإمساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكلف لأنه لا تكليف إلا بفعل حتى قالوا: إن المكلف به في النهي كف النفس لا ترك الفعل لأنه لا تكليف إلا بمقدور والمعدوم غير مقدور لأن تفسير القادر بمن إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا وإن شاء ترك، وتمامه في تحرير الأصول. وقلنا حقيقة وحكماً ليدخل من أفطر ناسياً فإنه ممسك حكماً، واختص الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهي عنه وكونه على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة إذ ترك الأكل بالليل معتاد، واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سيأتي. وأراد بالأهل من اجتمعت فيه شروط الصحة وتقدم أنها ثلاثة فخرج الكافر والحائض والنفساء، والمراد باشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس اشتراط عدمهما لا أن يكون المراد منها الاغتسال. كذا في النهاية. والمراد بترك الأكل ترك إدخال شيء بطنه أعم من كونه مأكولاً أولا لما سيأتي من إبطاله بإدخال نحو الحديد، ولا يرد ما وصل إلى الدماغ فإنه مفطر كما سيأتي لما أن بين الدماغ والجوف منفذاً فما وصل إلى الدماغ وصل إلى الجوف كما صرح به في البدائع على ما سيأتي. وفي البزازية: استنشق فوصل الماء إلى فمه ولم يصل إلى دماغه لا يفسد صومه.

قوله: **(وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل إلى ما قبل نصف النهار)** شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم، وعرفها في المحيط بأن يعرف بقلبه أنه صوم. ووقتها بعد الغروب ولا يجوز قبله والتسحر نية كذا في الظهيرية. ولم يتكلم على فرضية رمضان لما أنها من الاعتقادات لا لفقه لثبوتها بالقطعي المتأيد بالإجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده. وكانت فرضيته بعد ما صرفت القبلة إلى الكعبة بشهر في شعبان على رأس ثمانية عشر شهراً من الهجرة وهو في الأصل من رمض إذا احترق سمي به لأن الذنوب تحترق فيه، وهو غير منصرف للعلمية والألف والنون. قال الجوهري: يجمع على ارمضا ورمضانات. وقال الفراء: يجمع على رماضين كسلاطين وشياطين. وقال ابن الأنباري: رماض جمع رمضان. وتقدم حكم النذر أنه فرض على الأظهر، والمراد بالنفل ما عدا

قوله: **(خص بعضه الخ)** يوجد في بعض النسخ هذه العبارة هكذا: وعندنا لو كان قطعياً خص به يعني أن القطعي إذا خص بنص جاز تخصيصه بعد ذلك بالقياس فكيف ا هـ مصححه.

قوله: **(والمراد بترك الأكل الخ)** قال في النهر: بعيد لأن الصوم لا يختص بالكف عما يؤكل

....

الفرض، والواجب أعم من أن يكون سنة أو مندوباً أو مكروهاً. وأشار إلى أنه لو نوى عند الغروب لا تصح نيته لأنه قبل الوقت كما قدمناه. وفي فتاوى الظهيرية: ولو نوى أن يتسحر في آخر الليل ثم يصبح صائماً لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغد ا هـ. واستدل الطحاوي لعدم اشتراط التبييت في رمضان بحديث الصحيحين في يوم عاشوراء «من أكل فليمسك بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم»[1] وكان صومه فرضاً حتى فرض رمضان فصار سنة ففيه دليل على أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلاً تجزئه النية نهاراً فوجب حمل حديث السنن الأربعة «لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل»[2] على نفي الكمال لأن الأفضل في كل صوم أن ينوي وقت طلوع الفجر إن أمكنه أو من الليل كما في البدائع، أو على أن المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار وهو من الليل متعلقاً بصيام الثاني لا ينوي، فحاصله لا صيام لمن لم يقصد أنه صائم من الليل أي من آخر أجزائه فيكون نفياً لصحة الصوم من حين نوى من النهار، وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب أن يخص عمومه بما روينا عندهم، وعندنا لو كان قطعياً خص بعضه خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه عدم الظنية والتخصيص إذ قد خصص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة: دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم شيء؟ فقلنا: لا. فقال: إني إذاً صائم. فالحاصل أن صوم عاشوراء أصل وألحق به صوم رمضان والمنذور المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه إلحاق كل صوم واجب به لكن القياس إنما يصلح مخصصاً للخبر لا ناسخاً، ولو جرينا على تمام لازم هذه القياس لكان ناسخاً لحديث السنن إذ لم يبق تحته شيء حينئذ فوجب أن يحاذى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان، ونظيره من النذر المعين. ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي رويناه فإنه حينئذ يكون إبطالاً لحكم لفظ بلا لفظ بنص فيه. وإنما اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار لأن ما رويناه من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع أجزاء النهار، واحتمل كون إجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره، واحتمل كونها للتجويز في النهار مطلقاً،

كما سيأتي بإفطاره بإدخال نحو الحديد، فلو قال المصنف كما في الفتح «هو إمساك عن الجماع وعن إدخال شيء بطناً أو ماله حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية» لكان أجود.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصوم باب ٢١، ٦٩. مسلم في كتاب الصيام حديث ١٣٣. النسائي في كتاب الصيام باب ٦٦. الدارمي في كتاب الصيام باب ٤٦.

(٢) رواه ابن ماجه في كتاب الصيام باب ٢٦. بلفظ «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل» ورواه أبو داود في كتاب الصيام باب ٧١. النسائي في كتاب الصيام باب ٦٨. أحمد في مسنده (٦/ ٢٨٧) بلفظ «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له».

....

في الواجب فقلنا بالأول لأنه أحوط خصوصاً ومعنا نص السنن بمنعها من النهار مطلقاً وعضده المعين وهو أن للأكثر من الشيء الواحد حكم الكل وإنما اختص بالصوم دون الحج والصلاة فإن قران النية فيهما شرط حقيقة أو حكماً كالمتقدمة بلا فاصل لأن الصوم ركن واحد ممتد فبالوجود في آخره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فإنهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائها وإلا خلت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة. واعتبر المصنف النية إلى ما قبل نصف النهار ليكون أكثر اليوم منوياً، ولهذا عبر في الوافي بنية أكثره وهي أولى لما أن النهار يطلق في اللغة على زمن أوله طلوع الشمس كما في النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر. وفي غاية البيان: جعل أوله من طلوع الفجر لغة وفقهاً، وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدوري ومختصر الكرخي والطحاوى ما بينه وبين الزوال لأن ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر. كذا في المبسوط. والظاهر أن الاختلاف في العبارة لا في الحكم. وفي الفتاوى الظهيرية: الصائم المتطوع إذا ارتد عن الإسلام ثم رجع إلى الإسلام قبل الزوال ونوى الصوم ـ قال زفر ـ لا يكون صائماً ولا قضاء عليه إن أفطر. وقال أبو يوسف: يكون صائماً وعليه القضاء إذا أفطر. وذكر بعده: وعلى هذا الخلاف إذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائماً عند أبي يوسف خلافاً لزفر. وأطلق المصنف فأفاد أنه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لأنه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل. وقال زفر: لا يجوز الصوم للمسافر والمريض إلا بنية من الليل لأن الأداء غير مستحق عليهما فصار كالقضاء. ورد بأنه من باب التغليظ والمناسب لهما التخفيف. وفي فتاوى قاضيخان، مريض أو مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف: يجزئهما وبه أخذ الحسن. قال صاحب الكشف الكبير: فهذا يشير إلى أن عند أبي حنيفة ومحمد لا يجزئهما ا هـ. وهذه الإشارة مدفوعة بصريح المنقول من أن عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالجية وغيرها.

قوله: **(وبمطلق النية ونية النفل)** أي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية وبنية النفل، أما في رمضان فلأن الشارع عينه لفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه

قوله: **(وهي أولى الخ)** قال في النهر: الظاهر أن عبارة المصنف هنا أولى لإفادتها مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها بخلاف ما في أصله إذ ليس المراد أن نية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره، بل نية واقعة في أكثره وكان هذا هو السر في التغيير، وأما ذاك الإطلاق فممنوع فقد نقل في غاية البيان عن الديوان أنه لغة أيضاً من طلوع الصبح الصادق، ولو سلم لا يضرنا إذ ألفاظ أهل كل فن إنما تصرف إلى ما تعارفوه. وبهذا التقرير علمت أن تقييد النهار بالشرعي كما في النقاية مما لا حاجة إليه قوله: **(والظاهر أن الاختلاف في العبارة لا في الحكم)** هذا خلاف الظاهر يدل عليه قول الهداية

....

فلم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم مباين له كالنفل والكفارات بناء على لغو الجهة التي عينها فيبقى الصوم المطلق، وبمطلق النية يصح صومه كالأخص نحو زيد يصاب بالأعم كيا إنسان، وجمهور العلماء على خلافه. قال في التحرير: وهو الحق لأن نفي شرعية غيره إنما توجب صحته لو نواه، ونفي صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصرح بقوله لم أرده بل لو ثبت لكان جبراً ولا جبر في العبادات. وقولهم الأخص يصاب بالأعم إنما يصح إذا أراد الأخص بالأعم ولو أراده لارتفع الخلاف، وأعجب من هذا ما روي عن زفر أن التعيين شرعاً يوجب الإصابة بلا نية ا هـ. وقد يقال بأنه نوى أصل الصوم ووصفة والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت نية الأصل إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل، والإعراض إن ثبت فإنما هو في ضمن نية النفل أو القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها، ولا يلزم الجبر لأن معنى القربة في أصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة إذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه إبدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم أنه لا يلزم الجبر إلا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلاً. وما ألزمنا به الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الحج فإنه صححه فرضاً بنية النفل فما هو جوابه فهو جوابنا. وأما في النذر المعين فلأنه معتبر بإيجاب الله تعالى، وإنما قال «وبنية النفل» ولم يقل وبنية مباينة لما أن النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى، ولما أن المنذور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى بخلاف رمضان. والفرق بينهما أن التعيين إنما جعل بولاية الناذر وله إبطال صلاحية ماله وهو النفل لا ما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية

وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الأصح فإنه يفيد أن مقتضى ما في القدوري الجواز قبيل الزوال.

وأصرح من هذا ما في التتارخانية عن المحيط: وإنما تظهر ثمرة الاختلاف بين اللفظين يعني قوله «قبل الزوال» وقوله «قبل انتصاف النهار» فيما إذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء الشمس في كبد السماء، فاللفظ الأول يدل على الجواز، واللفظ الثاني يدل على عدم الجواز، والصحيح هو اللفظ الثاني. اهـ بحروفه.

تنبيه: اعلم أن كل قطر نصف نهاره قبل زواله بقدر نصف حصة فجره فمتى كان الباقي للزوال أكثر من هذا النصف صح وإلا فلا. ففي مصر والشام تصح النية قبل الزوال بخمس عشرة درجة لوجود النية في أكثر النهار لأن نصف حصة الفجر لا تزيد على ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام، فإذا كان الباقي إلى الزوال أكثر من نصف هذه الحصة ولو بنصف درجة صح الصوم. كذا حرره شيخ مشايخنا إبراهيم السائحاني رحمه الله تعالى.

....

إبطال صلاحيته لغيره من الصيام لكن بقي عليه إفادة صحة رمضان بنية واجب آخر، ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه بجامع إلغاء الجهة لتعيينة. وإذا وقع عما نوى فهل يلزمه قضاء المنذور المعين لا ذكر لها في ظاهر الرواية، والأصح وجوب القضاء. كذا في الفتاوى الظهيرية. ولا يرد عليه المسافر فإنه لو نوى واجباً آخر في رمضان يصح عند أبي حنيفة ويقع عما نوى لإثبات الشارع الترخص له وهو في الميل إلى الأخف وهو في صوم الواجب المغاير لأنه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته إلا إذا أدرك عدة من أيام أخر. وفي النفل عنه روايتان، أصحهما عدم صحة ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لأن فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كما لو أطلق النية. كذا في التقرير. فعلم بهذا أن المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية وبنية النفل على الأصح فيهما مع وجود الروايتين فيهما فلهذا لم يستثنه في المختصر، وأما المريض إذا نوى واجباً آخر أو نفلاً ففيه ثلاثة أقوال؛ فقيل يقع عن رمضان لأنه لما صام التحق بالصحيح واختاره فخر الإسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه صاحب المجمع، وقيل يقع عما نوى كالمسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ، وقيل بأنه ظاهر الرواية، وينبغي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالمسافر على ما قدمناه، وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالمسافر يقع عما نوى، وبين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير.

وتعقبه الأكمل في التقرير بأن المعلوم أن المريض الذي لا يضره الصوم غير مرخص له

قوله: **(ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه الخ)** قال في النهر فيه تدافع إذ بتقدير هذه الإشارة يكون النفل صفة كاشفة والصحة بالمغاير خاصة برمضان ولا دلالة في الكلام على اختصاص إصابة رمضان به. وقوله الآتي «فعلم بهذا الخ» يقتضي أن يكون قيداً فتديره والصواب أن يجعل قيداً. ولا دلالة في الكلام على إصابة رمضان بنية واجب آخر وإلى ذلك أشار الشارح بقوله «وكذا يجوز أيضاً صوم رمضان بنية واجب آخر»: وعبارته في الوافي بالمقصود مما هنا أو في حيث قال: وإن أطلق أو نوى واجباً آخر في غير نذر ونفل وسفر ويعلم منه الصحة فيما إذا نوى نفلاً بالأولى قوله: **(وإذا وقع عما نوى إلى قوله كذا في الظهيرية)** يوجد في بعض النسخ والأنسب إسقاطه من هذا المحل لأن قوله «ولا يرد عليه» وفي بعض النسخ «لئلا يرد عليه» من متعلقات قوله «ويمكن أن يكون الخ» قوله: **(وتعقبه الأكمل الخ)** أقول: يظهر لي أن ما فهمه الأكمل ليس مراداً للقائلين بالتفصيل بل مرادهم أن المريض تارة يضره الصوم بأن يصير الصوم سبباً لزيادة مرضه، فهذا تتعلق الرخصة في حقه بخوف الزيادة فما دام يخافها يرخص له الفطر، ولا يمكن إلحاقه بالصحيح بل هو كالمسافر لوجود الرخصة. وتارة لا يضره الصوم وإنما حصل له من الضعف ما لا يقدر معه على أداء الصوم أصلاً فهذا تتعلق

ونية النفل وما بقي لم يجز إلا بنية معينة مبيتة ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان

الفطر عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فمن لا يضره الصوم صحيح وليس الكلام فيه. ثم اعلم أنه وقع في عبارة القوم أصولاً وفروعاً أن رمضان يصح مع الخطأ في الوصف، فذهب جماعة من المشايخ إلى أن مسألة نية الصوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم إنما هي مصورة في يوم الشك بأن شرع بهذه النية ثم ظهر أنه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفواً، فأما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لأنه ظَن أن الأمر بالإمساك المعين يتأدى بغيره وبمثل هذ الظن يخشى عليه الكفر. كذا في التقرير. وفي النهاية ما يرده إنه قال في دليل الشافعي: إنه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت أنه نفل يكفر. وقال في رده إنه لما اغانية النفل لم تتحقق نية الإعراض وبه يبطل قوله أنه لو اعتقد فيه أنه نفل يكفر ا هـ. والحاصل أنه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية أو طنه فقد يكون معتقداً للفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون بنية النفل كافراً إلا إذا انضم إليها اعتقاد النفلية، وكذا لا يخشى عليه الكفر إلا إذا انضم إليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى أعلم. ثم اعلم أن أبا حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الأصل ينفك عن الوصف فلهذا قال: إذا بطلت صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل أصلها، وإذا بطلت الصفة في الصوم بقي أصله، وإذا قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضاً إليها. وهما قالا في هذه المسألة بأن ما لا يقبل الإشارة من الأمور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الأصل بتعلقه فخالفا هذا الأصل في الصوم. وخالفه أبو يوسف في الصلاة لأنه موافق لأبي حنيفة فيها وجرى عليه محمد في الصلاة فإنه قال ببطلان الأصل إذا بطل الوصف فيها، وقد فرق بعضهم لمحمد بين الصوم والصلاة، ورده الأكمل في تقريره وقال في بحث: كيف أن أصلهما المذكور ليس بصحيح لأن صحته تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل لأن الأحكام عندنا تنقسم إلى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة أن الربا مثلاً وسائر العقودات الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الإشارة. فلو كان ما ذكرناه صحيحاً لكان الأصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع، وما كان غير مشروع بحسب الأصل والوصف فهو باطل اتفاقاً لا فاسد، أو كان الوصف مثل الأصل والأصل مشروع فكان الربا جائزاً لا فاسداً وهو باطل إجماعاً ا هـ.

قوله: **(وما بقي لم يجز إلا بنية معينة مبيتة)** أي ما بقي من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحلق والمتعة والنذر المطلق لا يصح بمطلق النية ولا بنية مباينة، ولا بد فيه من التعيين لعدم تعين الوقت له، ولا بد فيه أيضاً من النية من الليل أو ما هو في

الرخصة في حقه بحقيقة المرض أي ما دام هذا المرض الذي لا يمكنه معه الصوم أصلاً يرخص له الفطر، فإذا قدر على الصوم فقد زال المرخص فصار كالصحيح لا كالمسافر. والحاصل أن المرض

....

حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الأصل لأن الواجب قران النية بالصوم لا تقديمها، وإنما جاز التقديم للضرورة. ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين لو نوى القضاء نهاراً فلم يصح هل يقع عن النفل، في فتاوى النسفي نعم ولو أفطر يلزمه القضاء. قيل هذا إذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار، وأما إذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما في المظنون. كذا في فتح القدير. والذي يظهر ترجيح الإطلاق فإن الجهل بالأحكام في دار الإسلام ليس بمعتبر خصوصاً أن هذه المسألة ـ أعني عدم جواز القضاء بنية نهاراً ـ متفق عليها فيما يظهر فليس كالمظنون، ولا يخفى أن قضاء النفل بعد إفساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله «وما بقي». ثم اعلم أن النية من الليل كافية في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلاً أن يصوم غداً ثم عزم في الليل على الفطر لم يصبح صائماً، فلو أفطر لا شيء عليه إن لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزئه لأن تلك النية انتقضت بالرجوع ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل، وكذا لو نوى التكلم في الصلاة. كذا في الظهيرية. ولو قال نويت صوم غد إن شاء الله تعالى؛ فعن الحلواني يجوز استحساناً لأن المشيئة إنما تبطل اللفظ والنية فعل القلب وصححه في فتاوى الظهيرية. واعلم أنه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسألة الأسير في دار الحرب إذا اشتبه عليه رمضان فتحرى وصام شهراً عن رمضان فلا يخلو، إما أن يوافق أو لا بالتقديم أو بالتأخير، فإن وافق جاز، وإن تقدم لم يجز، وإن تأخر فإن وافق شوّالاً يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية وتبييتها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح فإن كان كل منهما كاملاً قضى يوماً واحداً لأجل يوم الفطر، وإن كان رمضان كاملاً وشوّال ناقصاً قضى يومين يوماً لأجل يوم العيد ويوماً لأجل النقصان وعلى العكس لا شيء عليه. وإن وافق صومه هلال ذي الحجة، فإن كان رمضان كاملاً وذو الحجة كاملاً قضى أربعة أيام يوم النحر وأيام التشريق، وإن كان رمضان كاملاً وذو الحجة ناقصاً قضى خمسة أيام وعلى عكسه قضى ثلاثة أيام، وإن وافق صومه شهراً آخر سوى هذين الشهرين، فإن كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصاً والآخر كاملاً فلا شيء عليه، وعلى عكسه قضى يوماً. ولو صام بالتحري سنين كثيرة ثم تبين أنه صام في كل سنة قبل شهر

قسمان: قسم يمكن معه الصوم لكنه يزداد به المرض فيباح فيه الفطر، فهذا كالمسافر بجامع الإباحة مع الإمكان. وقسم لا يمكن معه الصوم أصلاً وإن كان الصوم لا يضره في نفس الأمر كفساد الهضم فإن الصوم ينفعه لكنه لو وصل في الضعف إلى حالة لا يمكنه الصوم يباح له الفطر ما دام هذه الحالة حتى لو قدر بعدها فقد زال المبيح فالتحق بالصحيح فيقع صومه عن رمضان، فليس مرادهم بهذا القسم أنه لا يضره الصوم مع القدرة عليه وإلا كان هذياناً من القول إذ لا يقول عاقل بإباحة الفطر له.

رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن الأولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة؟ قيل يجوز، وقيل لا يجوز. كذا في البدائع مختصراً. وصحح في المحيط أنه إن نوى صوم رمضان مبهماً يجوز عن القضاء، وإن نوى عن السنة الثانية مفسراً لا يجوز، وقد علم من هذا أن من فاته رمضان وكان ناقصاً يلزمه قضاؤه بعدد الأيام لاشهر كامل، ولهذا قال في البدائع: قالوا فيمن أفطر شهراً بعذر ثلاثين يوماً ثم قضى شهراً بالهلال فكان تسعة وعشرين أن عليه قضاء يوم آخر لأن المعتبر عدد الأيام التي أفطر فيها دون الهلال لأن القضاء على قدر الفائت، ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطروا للرؤية وفيهم مريض لم يصم، فإن علم ما صام أهل مصره فعليه قضاء تسعة وعشرين يوماً، وإن لم يعلم صام ثلاثين يوماً لأنه الأصل والنقصان عارض ا هـ. وفي عدة الفتاوى: لو قال لله علي صوم شوال وذي القعدة وذي الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال ذي القعدة وذي الحجة ثلاثين وشوال تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة أيام الفطر والأضحية وأيام التشريق، ولو قال لله علي صوم ثلاثة أشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة أيام لأنه أشار إلى غائب فيلزم لكل شهر ثلاثون ا هـ. وبما ذكرنا علم من يراجع فتح القدير أنه لم يستوف الأقسام كلها.

قوله: **(ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوماً)** لحديث الصحيحين «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته، فإن غم عليك فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً»[1]. والوجه في إثبات الرمضانية والعيد أن يدعي عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقر الخصم بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضي

قوله: **(وصحيح في المحيط الخ)** هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضاً لكن بدون تصريح بالتصحيح فقال: وفصل الفقيه أبو جعفر في ذلك تفصيلاً فقال: إن صام في السنة الثانية عن الواجب عليه إلا أنه على ظن أنه في رمضان يجوز، وكذا في السنة الثالثة والرابعة لأنه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الأول دون الثاني، وإن صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرمضانات كلها ثم قال: وضرب له أي أبو جعفر مثلاً وهو رجل اقتدى بالإمام على ظن أنه زيد فإذا هو عمر وصح اقتداؤه، ولو اقتدى بزيد فإذا هو عمر ولم يصح لأنه في الأول اقتدى بالإمام إلا أنه ظن أنه زيد فأخطأ في ظنه وهذا لا يقدح في صحة الاقتداء بالإمام، وفي الثاني اقتدى بزيد فإذا لم يكن زيداً تبين أنه لم يقتد بأحد كذلك هنا إذا نوى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نية الواجب بما عليه لا بالأول والثاني إلا أنه ظن أنه للثاني فأخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن ا هـ قوله: **(فيقر الخصم بالوكالة)** قال الرملي: عبارة النهر: فيقر بالدين والوكالة وينكر الدخول وكلاهما مشكل إذ لا ينفذ الإقرار على الغائب

---

(١) رواه النسائي في كتاب الصيام باب ٨. أحمد في مسنده (٤/ ٣٢١).

ثلاثين يوماً ولا يصام يوم الشك إلا تطوعاً ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله

القاضي عليه بالمال فيثبت مجيء رمضان لأن إثبات مجيء رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخبر رجل عدل القاضي بمجيء رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم يعني في يوم الغيم، ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضاء، أما في العيد فيشترط لفظ الشهاده وهو يدخل تحت الحكم لأنه من حقوق العباد. كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات. وبهذا علم أن عبارة المصنف في الوافي أولى وأوجز وهي: ويصام برؤية الهلال أو إكمال شعبان لأن الصوم لا يتوقف على الثبوت، وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم أن مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب التماسه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية. وينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقته ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار: يجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب، وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل. نعم لو رؤي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين اتفاقاً، وإنما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين؛ فعند أبي حنيفة ومحمد هو للمستقبلة، وعند أبي يوسف هو للماضية والمختار قولهما لكن لو أفطر إلا كفارة عليهم لأنهم أفطروا بتأويل. ذكره قاضيخان. وفي الفتاوى الظهيرية: وتكره الإشارة عند رؤية الهلال تحرزاً عن التشبه بأهل الجاهلية. وأشار المصنف إلى أنه لا عبرة بقول المنجمين. قال في غاية البيان: ومن قال يرجع فيه إلى قولهم فقد خالف الشرع لأنه روي عنه ﷺ أنه قال «من أتى كاهناً أو

بقبض المدعي من المدعى عليه ا هـ. قلت: لا إشكال على عبارة النهر فإنه إذا أقر بالدين والوكالة جميعاً صح إقراره لأنه أقر بثبوت حق القبض له في ملك نفسه لأن الديون إنما تقضى بأمثالها لا بأعيانها بخلاف ما إذا كانت دعوى الوكيل قبض عين هي وديعة للموكل فإنه لا يصح إقرار الغريم بها لأنه إقرار بثبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا يصح، وأما إذا أقر بالوكالة وجحد الدين فلا يكون الوكيل خصماً بإثبات الحق إلا بإثبات وكالته لأن إقرار الغريم ليس بحجة كإقرار الوكيل. نص على ذلك كله في شرح أدب القضاء للخصاف.

قوله: **(لأن الصوم لا يتوقف على الثبوت الخ)** قال في النهر: ليس في كلامه ما يفيد توقف الصوم على ثبوته يعني عند القاضي كما اقتضاه كلامه بل إن السبب لثبوته أحد هذين لا غير ا هـ. والظاهر أن المراد بالثبوت اللزوم والوجوب أي ويلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ. أو المراد التبين كما قاله الرملي قوله: **(وينبغي في كلام بعضهم بمعناه)** قال في الهداية: وينبغي للناس أن يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أي يجب عليهم وفيه تساهل فإن الترائي إنما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذي هو عشيته. كذا في الفتح. قال في الحواشي السعدية: وفيه بحث فإنه يبدأ بالالتماس قبل الغروب ا هـ. وأنت خبير بأن «ينبغي» حيث كان بمعنى «يجب» فالتساهل باقٍ إذ لا وجوب قبله. كذا في النهر قوله: **(من أتى كاهناً الخ)** نقل في الإمداد عن شرح المنظومة لابن

. . . .

منجماً فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد»[١].

قوله: **(ولا يصام يوم الشك إلا تطوعاً)** وهو استواء طرفي الإدراك من النفي والإثبات، وموجبه هنا أحد أمرين، إما أن يغم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأكملت عدته ولم ير هلال رمضان لأن الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوي هاتان الحالتان بالنسبة إليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين أنه من المنسلخ أو المستهل إذا كان غيم فيكون مشكوكاً بخلاف ما إذا لم يكن لأنه لو كان من المستهل لرؤي عند الترائي فلما لم ير كان الظاهر أن المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك. كذا ذكروا وقد قدمنا عن البدائع أن كونه ثلاثين هو الأصل والنقصان عارض، ولهذا وجب على المريض

الشحنة أن المراد بالكاهن والعراف في الحديث من يخبر بالغيب أو يدعي معرفته، فما كان هذا سبيله لا يجوز ويكون تصديقه كفراً، أما أمر الأهلة فليس من هذا القبيل بل معتمدهم فيه الحساب القطعي فليس من الإخبار عن الغيب أو دعوى معرفته في شيء، ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾ [يونس: ٥] والله تعالى أعلم قوله: **(أما إن يغم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ)** فالشك في اليوم الثلاثين على الأول هل هو من رمضان أو من شعبان، وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادي والثلاثون، وفي شرح الشيخ إسماعيل عن البرجندي: ويحتمل أن يحصل الشك برد الشهادة، وفي شرح المختار الشك بأن يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت ا هـ. لكن قال في الفتح: ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما إذا شهد من ردت شهادته وكأنهم لم يعتبروا ذلك لأنه إن كان في الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا لظهوره فمقابله موهوم لا مشكوك، وإن كان في غيم فهو شك وإن لم يشهد به أحد ا هـ. ويخالفه ما في المجتبى ونقله عنه في المعراج: يوم الشك هو ما إذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماء متغيمة أو شهد واحد فردت شهادته أو شاهدان فاسقان فردت شهادتهما، فأما إذا كانت السماء مصحية ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضاً ولا نفلاً، لكن بقي شيء وهو أن الشك يتحقق وإن لم يكن علة على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجواز تحقق الرؤية في بلدة أخرى، نعم على مقابله ليس بشيء كما في الدر المختار عن الزاهدي بل في السراج عن الإيضاح: لو لم يغم هلال شعبان وكانت مصحية يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال إنه شك للتقصير في طلب الهلال أو لعدم إصابة المطالع ا هـ. لكن قال في النهر بعد نقله: ولو قيل بأن الأول بناء على أنه لا اعتبار باختلاف المطالع والثاني على اعتبارها لم يبعد. قوله: **(فلو كانا على السواء لم يلزم الزائد بالشك)** قال الرملي: لقائل أن يقوم وجب على

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ١٢٢. الدارمي في كتاب الوضوء باب ١١٤. أحمد في مسنده (٤٠٨/٢) (٦٨/٤).

....

الذي أفطر رمضان قضاء ثلاثين يوماً إذا لم يعلم صوم أهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لأن ظهور كونه كاملاً إنما هو عند الصحو، أما عند الغيم فلا إلا أن يقال الأصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققه، وهم إنما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوّع ولا لصفته من الإباحة والاستحباب، أما صوم غير التطوّع فإن جزم بكونه عن رمضان كان مكروهاً كراهة تحريم للتشبه بأهل الكتاب لأنهم زادوا في صومهم، وعليه حمل حديث النهي عن التقدم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه، إن وافق صوماً كان يعتاده على الأصح ويجزئه إن بان أنه من رمضان لما تقدم وإلا فهو تطوع غير مضمون بالإفساد لأنه في معنى المظنون، وإن جزم بكونه عن واجب آخر فهو مكروه كراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الأولى لأن النهي عن التقدم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان، فإن ظهر أنه من رمضان أجزأه عنه لما عرف أن كان مقيماً وإلا أجزأه عن الذي نواه كما لو ظهر أنه من شعبان على الأصح. وإن جزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وإنما الخلاف في استحبابه إن لم يوافق صومه، والأفضل أن يتلوم ولا يأكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار، فإن تقارب ولم يتبين الحال اختلفوا فيه؛ فقيل الأفضل صومه، وقيل فطره، وعامة المشايخ على أنه ينبغي للقضاة والمفتين أن يصوموا تطوعاً ويفتوا بذلك خاصتهم ويفتوا العامة بالإفطار، وكان محمد بن سلمة وأبو نصر يقولان: الفطر أحوط لأنهم أجمعوا أنه لا إثم عليه لو أفطر. واختلفوا في الصوم قال بعضهم: يكره ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية: وقولهم «يصوم القاضي والمفتي»، المراد أنه يصوم من تمكن من ضبط نفسه عن الإضجاع عن النية وملاحظة كونه عن الفرض إن كان غد من رمضان ولهذا قالوا: ويفتوا بالصوم خاصتهم. وأما إذا ردد فإن كان في أصلها كأن نوى أن يصوم غداً عن رمضان إن كان رمضان وإلا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم. وفي الفتاوى الظهيرية: وعن محمد ينبغي أن يعزم ليلة يوم الشك على أنه إن كان غد من رمضان فهو صائم عن رمضان، وإن لم يكن من رمضان فليس بصائم وهذا مذهب أصحابنا ا هـ. وإن ردد في وصفها فله صورتان: أحدهما ما إذا نوى أن يصوم عن رمضان إن كان غد منه وإلا فعن واجب آخر وهو مكروه لتردده بين مكروهين، فإن ظهر أنه من

المريض قضاء ثلاثين احتياطاً للخروج عن عهدة الواجب قوله: **(وعامة المشايخ على أنه ينبغي الخ)** قال في النهر: هذا يفيد أن التلوم أفضل في حق الكل وأن من لا يقدر على الجزم بنية النفل فهو من العامة ا هـ. وفي هذه الإفادة تأمل وظاهر الهداية خلافها قوله: **(عن الإضجاع عن النية)** أي الترديد فيها وكان عليه أن يأتي بـ«في» بدل «عن» كما في الهداية. قال في النهاية: التضجيع في النية التردد

....

رمضان أجزأه عنه وإلا كان تطوعاً غير مضمون بالإفساد ولا يكون عن الواجب لعدم الجزم به. والثانية إذا نوى أن يصوم عن رمضان إن كان منه وإلا فتطوع فهو مكروه لنية الفرض من وجه، فإن ظهر أنه منه أجزأه وإلا فتطوع غير مضمون لدخول الإسقاط في عزيمته من وجه، ولم يتعرض المصنف لصوم ما قبله. وصرح في الكافي بأنه إن وافق يوم الشك صوماً كان يصومه فالصوم أفضل، وكذا إن صام كله أو نصفه أو ثلاثة من أخره، ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة. وصرح في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم أو يومين لمن ليس له عادة لقوله عليه السلام «لا تتقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يوافق صوماً كان يصومه أحدكم»[(١)] وإنما كره خوفاً من أن يظن أنه زيادة على رمضان إذا اعتادوا ذلك. فالحاصل أن من له عادة فلا كراهة في حقه مطلقاً، ومن ليس له عادة فلا كراهة في التقدم بثلاثة فأكثر ويكره في اليوم واليومين. وأما صوم الشك فلا يكره بنية التطوع مطلقاً.

قوله: **(ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فإن أفطر قضى فقط)** لقوله تعالى في هلال رمضان ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] وهذا قد شهده. والحديث في هلال الفطر «صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون» والناس لم يفطروا في

فيها وإن لا ينها من ضجع في الأمر إذا وهي فيه وقصر. كذا في المغرب قوله: **(ويكره في اليوم واليومين)** مقتضى ما مر من حمل حديث النهي عن التقدم بيوم أو يومين على أنه من رمضان عدم الكراهة، وممن صرح بحمل الحديث على ذلك صاحب الهداية وشراحها، وظاهر ما مر عن التحفة خلافه. وفي الشرنبلالية قال في الفوائد: والمراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا تقدموا الخ» التقديم على قصد أن يكون من رمضان لأن التقديم بالشيء على الشيء أن ينوي به قبل حينه وأوانه ووقته وزمانه وشعبان وقت التطوع، فإذا صام عن شعبان لم يأت بصوم رمضان قبل زمانه وأوانه فلا يكون هذا تقدماً عليه ا هـ. كذا بخط أستاذي رحمه الله تعالى. وبهذا تنتفى كراهة صوم الشك تطوعاً ا هـ كلام الشرنبلالية. وفي المعراج عن الإيضاح: لا بأس بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روي أنه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان، والمراد بقوله «لا تتقدموا الحديث» استقبال الشهر بصوم منه لأنه يصير زيادة على الفرض. وفي العناية وغيرها: فإن قيل فما فائدة قوله يوم أو يومين وحكم الأكثر من ذلك كذلك؟ أجيب بأن يوماً ويومين ما وصل إلى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بأن القليل معفو فيجوز كما في كثير من الأحكام فنفى ذلك. وفي السعدية: يجوز أن يجاب بأن المحتمل هو التقدم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصوم باب ٥، ١٤. مسلم في كتاب الصيام حديث ٢١. أبو داود في كتاب الصوم باب ٧، ١١. الترمذي في كتاب الصوم باب ٢، ٤. النسائي في كتاب الصيام باب ١٣. أحمد في مسنده (١/ ٢٢١) (٤/ ٣١٤).

صام فإن أفطر قضى فقط وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا أو أنثى لرمضان وحرين أو

هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم، ولأن تفرده مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غلطه. وإنما لم تجب الكفارة فيما إذا رأى هلال رمضان ولم يصم لأن القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات لأنها ألحقت بالعقوبات باعتبار أن معنى العقوبة فيها أغلب بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فإنه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب كما عرف في تحرير الأصول. قيد بقوله «ورد قوله» أي ورد القاضي إخباره احترازاً عما إذا أفطر قبل أن يرد القاضي شهادته فإنه لا رواية فيه عن المتقدمين. واختلف المشايخ في وجوب الكفارة، وصحح في المحيط عدم وجوبها ورجحه في غاية البيان باعتبار أنه يوم مختلف في وجوب صومه فإن الحسن وابن سيرين وعطاء قالوا بأنه لا يصومه إلا مع الإمام. واحترازاً عما إذا قبل الإمام شهادته وهو فاسق وأمر الناس بالصوم فأفطر هو أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافاً للفقيه أبي جعفر لأنه صوم يوم الناس، فلو كان عدلاً ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لأن وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف. كذا في فتح القدير. وأفاد أن التفرد بالرؤية من غير ثبوت عند الحاكم موجب لإسقاط الكفارة فدخل ما إذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فإنه لا كفارة عليه، ولهذا قالوا: لا ينبغي للإمام إذا رآه وحده أن يأمر الناس بالصوم، وكذا في الفطر بل حكمه حكم غيره فليس له أن يخرج إلى العيد برؤيته وحده وله أن يصوم وحده إذا رآه والوالي إذا أخبر صديقه صام إن صدقه ولا يفطر وإن أفطر لا كفارة عليه، كذا في البزازية. وفي فتاوى قاضيخان. ومن رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال وقاض، فإن كان ثقة يصوم الناس بقوله، وفي الفطر إن أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا ا هـ. وأشار بوجوب صومه إذا رأى هلال الفطر وحده إلى أن المنفرد برؤية هلال رمضان إذا صام وأكمل ثلاثين يوماً لم يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب علته الاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الإفطار، ولو أفطر لا كفارة عليه اعتباراً للحقيقة التي عنده، وأطلق في الرائي فشمل من لا تقبل شهادته ومن تقبل. كذا في الفتاوى الظهيرية. وأشار إلى رد قول الفقيه أبي جعفر من أن معنى قول الإمام أبي حنيفة فيما إذا رأى هلال الفطر لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي أن يفسد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به إلى الله تعالى لأنه يوم عيد عنده، وإلى رد ما

وغيرهم لكن قال في الفتح: يمكن أن يحمل الحديث على ما قاله في الهداية ويكره صومها لمعنى ما فيه التحفة يعني قوله «وإنما كره» إلى آخر ما مر فتأمل. وما في التحفة أوجه ا هـ قوله: **(وأفاد أن التفرد بالرؤية الخ)** قال الرملي: ليس المراد بالتفرد الواحد إذ لو كانوا جماعة ورد القاضي شهادتهم لعدم تكامل الجمع العظيم فالحكم فيهم كذلك ولا شبهة أن عبارة المتن شاملة لذلك لأن من عامة

....

قاله بعض مشايخنا من أنه إذا أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سراً. كذا في الفتاوى الظهيرية. وفيها أيضاً: وإذا صام أهل مصر بغير رؤية ورجل برؤية فنقص له يوم جاز.

قوله: **(وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا أو أنثى لرمضان وحرين أو حر وحرتين للفطر)** لأن صوم رمضان أمر ديني فأشبه رواية الإخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافاً لشيخ الإسلام. ولا يشترط الدعوى لكن قال في الفتاوي الظهيرية أنه قولهما، أما على قول الإمام أبي حنيفة فينبغي أن يشترط الدعوى، أما في شهادة الفطر والأضحى فيشترط لفظ الشهادة وتشترط العدالة في الكل لأن قول الفاسق في الديانات التي يمكن تلقيها من العدول غيره مقبول كالهلال ورواية الأخبار ولو تعدد كفاسقين فأكثر. كذا في الولوالجية بخلاف ما يتيسر تلقيه منهم حيث يتحرى في خبر الفاسق كالإخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته، وبخلاف الهدية والوكالة وما لا إلزام فيه من المعاملات حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواه فوجب قبوله مطلقاً. وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة والشرط أدناها وهو ترك الكبائر والإصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة كما عرف تحقيقه في تعريف الأصول، فلزم أن يكون مسلماً عاقلاً بالغاً، وأما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف وعدم الولاء والعداوة فمختص بالشهادة. وعن أبي حنيفة نفي رواية المحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكرة بعد ما تاب وكان قد حد في قذف، وأما مجهول الحال وهو المستور فعن أبي حنيفة قبوله، وظاهر الرواية عدمه لأن المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وأن الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور، وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمحمول على قبول المستور الذي هو إحدى الروايتين، وصحح البزازي في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت، أما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا، وفرعوا عليه ما لو شهدوا في تاسع عشرين رمضان أنهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم إن كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لأنهم تركوا الحسبة، وإن جاؤوا من خارج قبلت. وفي البزازية: الفاسق إذا رآه وحده يشهد لأن القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي يرده اهـ. وأما هلال الفطر فلأنه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فأشبه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم الحد في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه إن أمكن ذلك وإلا فقد تقدم

تأمل قوله: **(وفي الفطران أخبر عدلان برؤية الهلال)** قال في الشرنبلالية: أي وبالسماء علة قوله: **(وفيها أيضاً وإذا صام الخ)** ذكر في الذخيرة: وإن صام أهل المصر بغير رؤية من غير عد شعبان ثلاثين وفيهم رجل لم يصم معهم حتى رأوا الهلال من الغد فصام أهل المصر ثلاثين وصام هذا الرجل تسعة وعشرين يوماً فليس عليه قضاء يوم اهـ تأمل قوله: **(لأنهم تركوا الحسبة)** فإن شاهد

....

أنهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا زوالٍ فإن الناس يصومون بقول الثقة ويفطرون بإخبار عدلين للضرورة.

وأطلقه فشمل ما لو كان المخبر من مصر أو جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافاً للإمام الفضلي حيث قال: إنما يقبل الواحد العدل إذا فسر وقال رأيته خارج البلد في الصحراء أو يقول رأيته في البلدة من بين خلل السحاب، أما بدون هذا التفسير فلا يقبل، كذا في الظهيرية. وأشار إلى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الأحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لما ذكرنا أنه من باب الأخبار لا من باب الشهادة. كذا في البدائع، وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا في البزازية، وكذا شهادة المرأة على المرأة كذا في الظهيرية. وإلى أنهم لو صاموا بشهادة واحد وغم هلال شوّال فإنهم لا يفطرون فتثبت الرمضانية بشهادته لا الفطر خلافاً لما روي عند محمد أنهم يفطرون وصححه في غاية البيان. وأما إذا صاموا بشهادة اثنين فإنهم يفطرون اتفاقاً كذا في البدائع. وحكى البزازي فيه خلافاً والعلة غيم أو غبار أو نحوهما هنا. وفي الأصول الخارج المتعلق بالحكم المؤثر فيه،

الحسبة إذا أخر شهادته بلا عذر يفسق ولا تقبل شهادته كما في الأشباه والنظائر قوله: **(وإلى أنهم لو صاموا بشهادة واحدة الخ)** قال في النهر: ثم إذا قبلت وأكملوا العدة ولم ير روى الحسن عن الإمام وهو قول الثاني أنهم يفطرون، وسئل عنه محمد فقال: يثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد. وفي غاية البيان: وقول محمد أصح. قال الشارح: والأشبه أن يقال: إن كانت السماء مصحية لا يفطرون لظهور غلطه، وإن كانت مغيمة يفطرون لعدم ظهوره، ولو ثبت برجلين أفطروا، وعن السعدي لا وهكذا عن مجموع النوازل. قال في الفتح: ولو قيل إن قبلهما في الصحو لا يفطرون وفي الغيم افطروا لم يبعد. وفي السراج: صاموا بشاهدين افطروا عند كمال العدة إجماعاً. وهذا ظاهر فيما إذا كانت متغيمة عند الفطر، أما لو كانت مصحية ينبغي أن لا يفطروا كما لو شهدوا الساعة ا هـ. لكن في الإمداد صحح في الدراية والخلاصة والبزازية حل الفطر، وذكر في متنه أنه لا خلاف في حل الفطر إذا كان بالسماء علة، ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد وذكر أن ما مر عن السعدي حكاه عنه في التجنيس فيما إذا كانت السماء مصحية وذكر عن الحلواني أن الخلاف في مسألة ما لو ثبت بشهادة واحد إذا كانت مصحية وإلا أفطروا بلا خلاف ا هـ. فصار الحاصل على هذا ما ذكره في نور الإيضاح إذا تم العدد بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسماء مصحية لا يحل الفطر، واختلف الترجيح فيما إذا كان بشهادة عدلين ولا خلاف في حل الفطر إذا كان بالسماء علة. ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه: وقوله في غاية البيان «قول محمد هو الأصح» يحمل على ما قال الكمال منهم من استحسن في الصحو المروي عن الحسن من أنهم لا يفطرون وفي الغيم أخذ بقول محمد ا هـ. وحينئذ فلا يخالف ما مر عن الحلواني والله تعالى أعلم.

....

وأشار إلى أن الجارية المخدرة إذا رأت هلال رمضان وبالسماء علة وجب عليها أن تخرج في ليلتها وتشهد بغير إذن مواليها كما صرح به البزازي. واعلم أن ما كان من باب الديانات فإنه يكتفى فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان، وما كان من حقوق العباد وفيه إلزام محض كالبيوع والأملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع باقي شروطها، ومنه الفطر إلا أن يكون الملزم به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الإسلام وإلا ما لا يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكورة، وما لا إلزام فيه كالإخبار بالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التمييز مع تصديق القلب، وما كان فيه إلزام من وجه كعزل الوكيل وحجز المأذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما. وشرط الإمام عدالته أو العدد كما عرف في تحرير الأصول. وفي البزازية: وقعت في بخارى سنة إحدى وسبعين وسبعمائة أن الناس صاموا يوم الأربعاء فجاء اثنان أو ثلاثة يوم الأربعاء التاسع والعشرين وأخبروا أنهم رأوا ليلة الثلاثاء وهذا الأربعاء يوفي الثلاثين. اتفقت الأجوبة أن بالسماء علة عيدوا يوم الخميس وإلا لا صاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم رأوا هلال الفطر إن أكملوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا رأوا هلال شعبان قضوا يوماً، وإن صاموا تسعاً وعشرين لا قضاء عليهم أصلاً فإن كانوا أتموا شعبان من غير رؤية هلاله أيضاً قضوا يومين ا هـ.

قوله: **(فإن كانوا أتموا شعبان)** مقابل قوله «وقد كانوا رأوا هلال شعبان» أي قضوا يوماً واحداً إن كانوا رأوا هلال شعبان، أما إن عدوه ثلاثين من غير رؤية أيضاً ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضوا يومين لأنه لم يعلم أن رمضان انتقص يوماً بيقين لجواز أنهم غلطوا في شعبان بيومين لما عدوه ثلاثين من غير رؤية كما في الولوالجية. وفي التتارخانية عن العتابية: ولو رأوا هلال شعبان وعدوه ثلاثين يوماً ثم شرعوا في صوم رمضان فلما صاموا ثمانية وعشرين يوماً رأوا هلال شوال، فعليهم أن يقضوا يوماً واحداً لأنهم غلطوا بيوم واحد بيقين، وإن عدوا شعبان ثلاثين يوماً من غير رؤية الهلال قضوا يومين لأنه يحتمل أنهم غلطوا من أول رمضان بيومين ا هـ. قلت: وبيانه أنهم إذا عدوا شعبان ثلاثين من غير رؤية هلال يحتمل أن يكونوا صاموا يومين من شعبان وأن رمضان وقع كاملاً لأنه الأصل فعليهم قضاء يومين، ثم الظاهر أن ما ذكر مفروض فيما إذا رؤي هلال رجب وعد ثلاثين ثم عد شعبان ثلاثين أيضاً لعدم رؤية هلالي شعبان ورمضان ثم رؤي هلال شوال بعد صوم ثمانية وعشرين، فلو غم هلال شوال أيضاً كيف يصنعون؟ لم أره والظاهر أنهم يصومون اثنين وثلاثين احتياطاً لاحتمال نقصان رجب وشعبان. ونقل النووي في شرح مسلم أن النقص لا يقع متوالياً في أكثر من أربعة أشهر، وذكر الشيخ تقي الدين أنه قد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر ثلاثين ثلاثين، وقد يتوالي شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوماً كما في شرح الغاية الحنبلية، لكن نقل الشيخ عبد الباقي المالكي في شرحه على مختصر خليل عند قوله «يثبت رمضان بكمال شعبان» قال:

. . . .

قوله: **(وإلا فجمع عظيم)** أي وإن لم يكن بالسماء علة فيهما يشترط أن يكون فيهما الشهود جمعاً كثيراً يقع العلم بخبرهم أي علم غالب الظن لا اليقين لأن التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين لما توجه هو إليه مع فرض عدم المانع وسلامة الأبصار وإن تفاوتت الأبصار في الحدة ظاهر في غلطه قياساً على تفرد ناقل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع فإنها ترد وإن كان ثقة مع أن التفاوت في حدة السمع واقع أيضاً كما هو في الإبصار مع أنه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في الترائي كثرة، والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد. كذا في فتح القدير وغيره. وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين في زماننا على مذهبنا حيث زعموا أن عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لأن القياس حيث لا سمع أحد الأدلة الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود ركنه وشرائطه، ولم يريدوا بالتفرد تفرد الواحد وإلا لأفاد قبول الاثنين وهو منتفٍ، بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلائق وهذا هو ظاهر الرواية. وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، سواء كان بالسماء علة أو لم يكن كما روي عنه في هلال رمضان. كذا في البدائع. ولم أر من رجحها من المشايخ. وينبغي العمل عليها في زماننا لأن الناس تكاسلت عن ترائي الأهلة فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لما توجه هو إليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط، ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة أن أهل مصر افترقوا فرقتين، فمنهم من صام ومنهم من لم يصم. وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب أن جمعاً قليلاً شهدوا عند قاضي القضاة

وكذا ما قبله إن غم ولو شهوراً لا بحساب نجم وسير قمر على المشهور، ثم نقل بعده قولاً آخر أنه يقيد قوله «بكمال شعبان» بما إذا لم يتوال قبله أربعة على الكمال وإلا جعل شعبان ناقصاً لأنه لا يتوالى خمسة أشهر على الكمال كما لا يتوالى أربعة على النقص عند معظم أهل الميقات قال: ونظم (عج) كلامهم فقال:

لا يتوالى النقص في أكثر من ... ثلاثة من الشهور يافطن

كذا توالي خمسة مكملة ... هذا الصواب وما سواه أبطله

اهـ. قال: أي الصواب عند الميقاتيين وكذا قوله وما سواه قوله: **(أي علم غالب الظن)** الظاهر أن لفظة علم زائدة من قلم الناسخ قوله: **(كثرة)** تمييز أي لا نسبة بين المشاركتين من جهة الكثرة بل المشاركة في الترائي أكثر منها في السماع قوله: **(حيث لا سمع)** أي حيث لا دليل سمعياً.

قوله: **(ولم أر من رجحها من المشايخ وينبغي العمل عليها)** عليه أقره أخوه في النهر وتلميذه في المنح والشيخ علاء الدين الحصكفي، وقال الشيخ إسماعيل: إنه حسن، ونازعه الرملي فقال: كيف هذا مع أن ظاهر المذهب خلافه ومع أنه يعارضه غلبة الفسق وعدم العدالة في أكثر الخلق فلا

....

الحنفي ولم يكن بالسماء علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وأمروا الناس بالفطر، وهكذا في هلال الفطر حتى إن بعض المشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأنكر عليه ذلك لمخالفة الإمام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية بشيء فروي عن أبي يوسف أنه قدره بعدد القسامة خمسين رجلاً، وعن خلف بن أيوب خمسمائة ببلخ قليل، وقيل ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان، وعن محمد أنه يفوض مقدار القلة والكثرة إلى رأي الإمام. كذا في البدائع. وفي فتح القدير: والحق ما روي عن محمد وأبي يوسف أيضاً أن العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب.

وفي الفتاوى الظهيرية: وإن كانت السماء مصحبة لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد، واختلفوا في تقديره ا هـ. فظاهره أن ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وإنما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجحاً لرواية الحسن التي اخترناها آنفاً، ويدل على ذلك أيضاً ما في الفتاوى الولواجية: وإن كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة الواحد، وعن أبي حنيفة أنه يقبل لأن اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والإسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطاً لأنه إذا صام يوماً من شعبان كان خيراً من أن يفطر يوماً من رمضان. وجه ظاهر الرواية أنه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لأن الفطر في رمضان من كل وجه جائز

يطمئن القلب إلا بالجمع العظيم، فقد رأيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعين العمل بظاهر المذهب لما فيه ومن اطمئنان الفؤاد ولما أنه لا يجوز العمل بخلافه وما عداه ليس بمذهب لنا كما نصوا عليه فاعلم ذلك. وقوله «لأن الناس تكاسلت» غير مسلم على الإطلاق، بل المشاهد الاهتمام منهم والاجتهاد والنشاط إلى ذلك ولا عبرة بتكاسل البعض القليل تأمل. ا هـ. قلت: كأنه يتكلم على ما في زمانه وبلده وإلا فحال أهل زماننا لا يخفى على المشاهد ولو قدروا عن الإفطار بالكلية لفعلوا وكثيراً ما نراهم يشتمون الشاهد ويغتابونه لسعيه في منعهم عن شهواتهم، وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والألف أنهم أثبتوا رمضان بشهادة واحد على قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الإيذاء والإيجاع بالكلام حتى استفاض الخبر عن أكثر البلدان أنهم صاموا مثلنا، وشهد جماعة لدى القاضي على حكم قاضي ثغر بيروت فاكتف الناس عنه وبلغني أنه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصاً في بلدتنا دمشق فإنه قل ما يرى الهلال فيها في ليلته، وقد وقع في زمني غير مرة قضاؤنا يوماً أفطرناه من أوله فلا جرم أن عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف

قوله: **(وفي الفتاوى الظهيرية الخ)** ونحوه في الذخيرة حيث قال: لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة، يحتاج فيه إلى زيادة العدد. واختلفوا في مقدار ذلك، روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وعن أبي يوسف أنه يعتبر قدره بعدّ القاسمة الخ. ونحوه في التتارخانية فقال: لا تقبل شهادة الواحد في

حر وحرتين للفطر وإلا فجمع عظيم والأضحى كالفطر ولا عبرة باختلاف المطالع.

بعذر كما في المريض والمسافر، وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الأعذار فكان المصير إلى ما يجوز بعذر أولى. ثم إذا لم تقبل شهادة الواحد واحتيج إلى زيادة العدد عن أبي حنيفة أنه تقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وعن أبي يوسف أنه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدر بعدد القسامة، وعن خلف بن أيوب خمسمائة ببلخ قليل، وعن أبي حفص الكبير أنه شرط الوفا، وعن محمد ما استكثره الحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل. هذا إذا كان الذي شهد بذلك في المصر، أما إذا جاء من مكان آخر خارج المصر فإنه تقبل شهادته إذا كان عدلاً ثقة لأنه يتيقن في الرؤية في الصحاري ما لم يتيقن في الأمصار لما فيها من كثرة الغبار، وكذا إذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر إذا كانت السماء مصحية كهلال رمضان ا هـ. فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وأن ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر وخارجه وبين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي: أما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقاً كما في غاية البيان وفتح القدير قوله: **(والأضحى كالفطر)** أي هلال ذي الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم إلا برجلين أو رجل وامرأتين، وأما حالة الصحو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه، وإنما كان كهلاله دون رمضان لأنه تعلق به حق العباد وهو التوسع بلحوم الأضاحي. وذكر في النوادر عن أبي حنيفة أنه كرمضان لأنه تعلق به أمر ديني وهو وجوب الأضحية، والأول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة. وهو ظاهر الرواية وهو الأصح كذا في الهداية وشروحها والتبيين. وصحح الثاني صاحب التحفة فاختلف التصحيح لكن تأيد الأول بأنه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الأهلة التسعة. وذكر الإمام الأسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي الكبير: وأما في هلال الفطر والأضحى وغيرهما من الأهلة فإنه لا يقبل فه إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محدودين كما في سائر الأحكام ا هـ.

ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه إلى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك الخ. وفيها عن الحجة: ولو قبل الإمام شهادة شاهدين عدلين وقد سقط قلب القاضي على قولهما جاز وثبت حكم رمضان.

قوله: **(قول الطحاوي)** خبر قوله «فرق». وفي الذخيرة: إنما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان إذا كانت السماء مصحية إذا كان هذا الواحد في المصر، وأما إذا جاء خارج المصر أو جاء من أعلى الأماكن في مصر ذكر الطحاوي رحمه الله أنه تقبل شهادته، وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان. وذكر في القدوري أنه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية، وذكر الكرخي أنه تقبل. وفي الأقضية: صحح رواية الطحاوي واعتمد عليها قوله: **(فإنه لا يقبل فيه إلا شهادة رجلين الخ)** قال الرملي: الظاهر أنه في الأهلة التسعة لا فرق بين أن يكون في السماء علة أم لا في قبول الرجلين أو

. . . .

قوله: (**ولا عبرة باختلاف المطالع**) فإذا رآه أهل بلدة ولم يره أهل بلدة أخرى وجب عليهم أن يصوموا برؤية أولئك إذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب. وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم إذا اختلف المطلع وهو الأشبه. كذا في التبيين، والأول ظاهر الرواية وهو الأحوط. كذا في فتح القدير وظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة. أطلقه فشمل ما إذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطلع أولاً، وقيدنا بالثبوت المذكور لأنه لو شهد جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم

الرجل والمرأتين لفقد العلة الموجبة لاشتراط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالبين، ويؤيده قوله كما في سائر الأحكام، فلو شهد رجلان أو رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن بالسماء علة يثبت، وإذا ثبت يثبت رمضان بعد ثلاثين يوماً من يوم ثبوته كما هو ظاهر، لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعي. فإن قلت: فيه إثبات الرمضانية مع عدم العلة بخبر رجلين أو رجل وامرأتين وقد نفيتموه قلت: ثبوته والحالة هذه ضمني ويغتفر في الضمنيات مالا يغتفر في القصديات تأمل ا هـ. لكن صرح في الإمداد بخلافه فاشترط الجمع العظيم حيث لا علة ويوافقة إطلاق عبارة مواهب الرحمن حيث قال: وأثبتوه بقول عدل إن اعتل المطلع وشرط للفطر حران أو حر وحرتان، والأضحى كالفطر في ظاهر الرواية، وإن لم يعتل فجمع عظيم للكل والاكتفاء بالاثنين رواية ا هـ. لكن قوله «للكل» يحتمل كل الأشهر، ويحتمل كل الثلاثة المذكورة في كلامه وهو أقرب لأنه لم يتعرض لغيرها وصاحب الإمداد شديد المتابعة لصاحب المواهب، فإن كان مستنده ذلك ففيه نظر لما علمت من احتمال العبارة والله أعلم قوله: (**وقيدنا بالثبوت المذكور الخ**) قال في الشرنبلالية: وفي المغني قال الإمام الحلواني: الصحيح من مذهب أصحابنا أن الخبر إذا استفاض في بلدة أخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك البلدة ا هـ. وعزاه في الدر المختار إلى المجتبى وغيره ومثله في الذخيرة بما نصه قال شمس الأئمة الحلواني رحمه الله: الصحيح من مذهب أصحابنا رحمهم الله تعالى أن الخبر إذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الأخرى يلزمهم حكم هذه البلدة ا هـ. **قلت**: وقد وقعت هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين وألف، ثبت رمضان بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في السماء علة في تلك الليلة، ثم استفاض الخبر عن أهل بيروت وأهل حمص أنهم صاموا الخميس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد سوى هذين البلدين أنهم صاموا الجمعة مثل دمشق، فهل تعتبر الاستفاضة الأولى في مخالفتها للثانية أو لا بناء على أن الظاهر يعتقضي غلط أهل تلك البلدتين نظير ما مر فيما لو كانت السماء مصحية ورأى الهلال واحد لا يعتبر لأن التفرد من بين الجم الغفير ظاهر في الغلط مع أنه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث تختلف به المطالع، لكن ظاهر الإطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عنه بلدة أخرى، فكل من استفاض عندهم خبر تلك البلدة يلزمهم اتباع أهلها، ويدل عليه قوله: ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب إذ ليس المراد بأهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كما لا يخفى. وإذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

فإن أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسياً أو احتلم أو أنزل بنظر أو أدهن أو

ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال. لا يباح فطر غد ولا تترك التراويح هذه الليلة لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وإنما حكوا رؤية غيرهم، ولو شهدوا أن قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي أن يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به، وأما ما استدل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين أخبره أنه رأى الهلال بالشام ليلة الجمعة ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فلم يعتبره وإنما اعتبر ما رآه أهل المدينة ليلة السبت، فلا دليل فيه لأنه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم، ولئن سلم فلأنه لم يأت بلفظ الشهادة، ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي. والمطالع جمع مطلِع ـ بكسر اللام ـ موضع الطلوع. كذا في ضياء الحلوم.

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

الفساد والبطلان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة، وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالإتيان بالشرائط والأركان، وقد يظن أن الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرع الوضعية وقد أنكر ذلك. وإنما حكمنا به عقلي على ما عرف في تحرير الأصول بخلافهما في المعاملات فإن ترتب أثر المعاملة مطلوب التفاسخ شرعاً هو الفساد، وغير

المطالع فمع قربها أولى، وإذا كانت الاستفاضة في حكم الثبوت لزم العمل بها، هذا ما ظهر لي فتأمله. ثم اعلم أن المراد بالاستفاضة تواتر الخبر من الواردين من بلدة الثبوت إلى البلدة التي لم يثبت بها لا مجرد الاستفاضة لأنها قد تكون مبنية على إخبار رجل واحد مثلاً فيشيع الخبر عنه، ولا شك أن هذا لا يكفي بدليل قولهم إذا استفاض الخبر وتحقق فإن التحقق لا يكون إلا بما ذكرنا.

تتمة: لم يذكروا عندنا العمل بالأمارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زماننا، والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها ممن كان غائباً عن المصر كأهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا الحاكم قبل شهادة الشهود، وقد ذكر هذا الفرع الشافعية فصرح ابن حجر في التحفة أنه يثبت بالأمارة الظاهرة الدالة التي لا تتخلف عادة كرؤية القناديل المعلقة بالمنائر قال: ومخالفة جمع في ذلك غير صحيحة اهـ.

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسد

قوله: **(بخلافهما في المعاملات)** قال الرملي: يعني الفساد والبطلان في المعاملات متساويان

. . . .

مطلوب التفاسخ هو الصحة، وعدم ترتب الأثر أصلاً هو البطلان قوله **(فإن أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسياً إلى آخره)** لحديث الجماعة إلا النسائي «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»(١) والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الإمساك للاتفاق على أن الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصاً قد ورد في صحيح ابن حبان «ولا قضاء عليك» وعند البزار «فلا يفطر». وألحق الجماع به دلالة للاستواء في الركنية لا قياساً فاندفع به القياس المقتضي للفطر لفوات الركن. وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء وقت حاجته قالوا: وليس عذراً في حقوق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الإثم، أما الحكم فإن كان مع مذكر ولا داعي إليه كأكل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فإنه ساقط لوجود الداعي، وإن لم يكن مع مذكر وله داع كأكل الصائم سقط، وإن لم يكن معه مذكور ولا داع فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية. وخرج ما إذا أكل ناسياً فذكره إنسان بالصوم ولم يتذكر فأكل فسد صومه في الصحيح خلافاً لبعضهم ـ كذا في الظهيرية ـ لأنه أخبر بأن هذا الأكل حرام عليه، وخبر الواحد في الديانات مقبول فكان يجب أن يلتفت إلى تأمل الحال لوجود المذكر. والأولى أن لا يذكره إن كان شيخاً لأن ما يفعله الصائم ليس بمعصية فالسكوت عنه ليس

وفي العبادات متغايران. وقوله «مطلوب» بالنصب على الحالية، وقوله «هو الفساد» في محل الرفع خبر «أن» يعني أن العقد المستحق للفسخ فاسد وغير المستحق له صحيح والذي لم ينعقد أصلاً باطل قوله: **(إلى آخره)** إنما أتى بهذه الغاية لصحة الاستدلال بالحديث فإنه دليل لقوله «لم يفطر» الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لا فيما عطف عليه أيضاً من قول المتن «أو احتلم أو أنزل بنظر الخ» قوله: **(لحديث الجماعة)** قال في النهر: الأولى الاستدلال بما أخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «من أفطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة» لجواز أن يراد بالصوم اللغوي لأنه بتقدير فطره يلزمه الإمساك تشبهاً، وبه يستغني عن قولهم إذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الجماع دلالة إذ لفظ أفطر يعم ما إذا كان بالجماع أيضاً قوله: **(فسد صومه في الصحيح)** ظاهر اقتصاره على الفساد أنه لا كفارة عليه وهو المختار كما في التتارخانية عن النصاب قوله: **(والأولى أن لا يذكره إن كان شيخنا الخ)** قال في الفتح: ومن رأى صائماً يأكل ناسياً إن رأى له قوة تمكنه أن يتم صومه بلا ضعف المختار أنه يكره أن لا يخبره، وإن كان بحال يضعف بالصوم ولو أكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه أن لا يخبره اهـ. قال في النهر: وقول الشارح «إن كان شاباً ذكره أو شيخاً لا» جرى على الغالب، ثم هذا التفصيل جرى عليه غير

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصو باب ٢٦. مسلم في كتاب الصيام حديث ١٧. ابن ماجه في كتاب الصيام باب ١٥. الدامي في كتاب الصوم باب ٢٣. أحمد في مسنده (٢/ ٣٩٥، ٤٢٥).

. . . .

بمعصية، ولأن الشيخوخة مظنة المرحمة. وإن كان شاباً يقوى على الصوم يكره أن لا يخبره، والظاهر أنها تحريمية لأن الولوالجي قال: يلزمه أن يخبره ويكره تركه. أطلقه فشمل الفرض والنفل ولو بدأ بالجماع ناسياً فتذكر أن نزع من ساعته لم يفطر، وإن دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه، وقيل هذا إذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى أنزل فإن حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل. ولو جامع عامداً قبل الفجر وطلع وجب النزع في الحال فإن حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا لو أولج ثم قال لها إن جامعتك فأنت طالق أو حرة إن نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لم تطلق ولا تعتق، وإن حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعاً بالحركة الثانية ويجب للأمة العقر ولأحد عليهما. كذا في فتح القدير. وفي الفتاوى الظهيرية: رجل أصبح يوم الشك متلوماً ثم أكل ناسياً ثم ظهر أنه من رمضان ونوى صوماً ذكر في الفتاوى أنه لا يجوز. وفي البقالي: النسيان قبل النية كما بعدها وصححه في القنية. قيد بالناسي لأنه لو كان مخطئاً أو مكرهاً فعليه القضاء خلافاً للشافعي فإنه يعتبر بالناسي. ولنا أنه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب، ولأن النسيان من قبل من له الحق، والإكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض العاجز عن الأداء بالرأس في قضاء الصلاة حيث يقضي المقيد لا المريض. وأما حديث «رفع عن أمتي الخطأ» فهو من باب الاقتضاء وقد أريد الحكم الأخروي فلا حاجة إلى إرادة الدنيوي إذ هو لا عموم

واحد. وفي السراج عن الواقعات: إن رأى فيه قوة أن يتم الصوم إلى الليل ذكره وإلا فلا. والمختار أنه يذكره، وظاهر كلامهم أنه لا فرق بين الفرض ولو قضاء أو كفارة والنفل في أنه يذكره أو لا قوله: **(لأن ما يفعله الصائم ليس بمعصية)** قال بعض الفضلاء: تعليله بذلك يقتضي عدم التفرقة بين الشيخ والشاب، والصواب أن يقال: إن ما يفعله معصية في نفسه وكذا النوم عن صلاة كما صرحوا أنه يكره السهر إذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادر فسقط الإثم عنهما لكن وجب على من يعلم حالهما تذكير الناسي وإيقاظ النائم إلا في حق الضعيف عن الصوم مرحمة له قوله: **(وإن دام على ذلك حتى أنزل)** ليس الإنزال شرطاً في إفساد الصوم وإنما ذكره لبيان حكم الكفارة في قوله «ثم قيل الخ» نبه عليه الشرنبلالي في الإمداد قوله: **(فهو على هذا)** قال الشرنبلالي: يعني في لزوم الكفارة، أما إفساد الصوم فيحصل بمجرد المكث فليتنبه له قوله: **(وفي البقالي النسيان قبل النية كما بعدها)** أقول: الظاهر أن هذا في مسألة المتلوم لكونه في معنى الصائم ويؤيده أن صاحب القنية نقل التصحيح عقب مسألة المتلوم فقال بعد ما رمز لبعض المشايخ: والصحيح في النسيان قبل النية أنه كما بعدها ا هـ. ولعل وجهه أن رمضان معين للصوم بتعيين الشارع فإذا أكل المتلوم ناسياً فيه لا يضره وإن كان قبل النية لأنه لما ظهرت رمضانيته وكان هو متلوماً في معنى الصائم صار كأنه أكل بعد النية بخلاف النفل فإنه لو أكل ناسياً ثم نوى النفل فالظاهر أنه لا يصح لأنه ليس متعيناً للصوم من أول النهار ولأنه لم توجد النية لا حقيقة ولا حكماً حتى يتحقق النسيان، ولذا قال في السراج: قيد بقوله «فإن أكل الصائم» إذ لو أكل

....

له كما عرف في الأصول. وحقيقة الخطأ أن يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة تسري إلى الحلق، والفرق بين صورة الخطأ والنسيان هنا أن المخطئ ذاكر للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه. كذا في غاية البيان. وقد يكون المخطئ غير ذاكر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية. والمؤاخذة بالخطأ جائزة عندنا خلافاً للمعتزلة وتمامه في تحرير الأصول. ومما ألحق بالمكره النائم إذا صب في حلقه ما يفطر، وكذا النائمة إذا جامعها زوجها ولم تنتبه.

وفي الفتاوى الظهيرية: لو أن رجلاً رمى إلى رجل حبة عنب فدخلت حلقه وهو ذاكر لصومه يفسد صومه، وما عن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اهـ. خلاف المذهب. وفي فتاوى قاضيخان: النائم إذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لأن النائم ذاهب العقل وإذا ذبح لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحة من نسي التسمية.

قوله **(أو احتلم أو أنزل بنظر)** أي لا يفطر لحديث السنن«لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم» ولأنه لم يوجد الجماع صورة لعدم الإيلاج حقيقة ولا معنى لعدم الإنزال عن شهوة المباشرة، ولهذا ذكر الولوالجي في فتاواه بأن من جامع في رمضان قبل الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزله الاحتلام لوجود صورة الجماع معنى. قالوا: الصائم إذا عالج ذكره حتى أمني يجب عليه القضاء وهو المختار. كذا في التجنيس والولوالجية، وبه قال عامة المشايخ. كذا في النهاية. واختار أبو بكر الإسكاف أنه لا يفسد وصححه في غاية البيان بصيغة: والأصح عندي قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود، لأن المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أو لا بأن يراد مباشرة هي سبب الإنزال، سواء كان ما بوشر مما يشتهى عادة أو لا، ولهذا أفطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة. وأما ما نقل عن أبي بكر من عدم الإفطار بالإنزال في البهيمة فقال الفقيه أبو الليث: إن هذا القول زلة منه. وهل يحل الاستمناء بالكف خارج رمضان؟ إن أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام «ناكح اليد ملعون» وإن أراد تسكين الشهوة يرجى أن لا يكون عليه

قبل أن ينوي الصوم ناسياً ثم نوي الصوم لم يجزه ا هـ. فليتأمل قوله: **(وحقيقة الخطأ أن يقصد الخ)** قال في النهر: وفي الفتح المراد بالمخطئ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الفساد كمن تسحر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر أنه في الفجر ورمضان ا هـ. قال في النهر: وظاهر أن التسحر ليس قيداً بل لو جامع على هذا الظن فهو مخطئ ا هـ. قلت: بل صرح بذلك في السراج وبه يستغنى عن التكلف لتصوير الخطأ في الجماع بما إذا باشرها مباشرة فاشحة فتوارت حشفته كما نبه عليه في النهر قوله: **(والمؤاخذة بالخطأ جائزة)** أي عقلاً كما في شرح التحرير لابن أميرحاج ولذا سئل تعالى عدم المؤاخذة به قوله: **(وإن أراد تسكين الشهوة)** أي الشهوة المفرطة الشاغلة للقلب وكان

احتجم أو اكتحل أو قبل أو دخل حلقه غبار أو ذباب وهو ذاكر لصومه أو أكل ما بين

وبال. كذا في الولوالجية. وظاهره أنه في رمضان لا يحل مطلقاً. أطلق في النظر فشمل ما إذا نظر إلى وجهها أو فرجها، كرر النظر أو لا. وقيد به لأنه لو قبلها بشهوة فأنزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما إذا لم ينزل حيث لا يفسد لعدم المنافي صورة ومعنى وهو محمل قوله «أو قبل» بخلاف الرجعة والمصاهرة لأن الحكم هناك أدير على السبب على ما يأتي إن شاء الله تعالى واللمس والمباشرة والمصافحة والمعانقة كالقبلة ولا كفارة عليه لأنها تفتقر إلى كمال الجناية لما بينا أن الغالب فيها العقوبة لأن الكفارة لجبر الفائت وهو قد حصل فكانت زاجرة فقط ولهذا تندرئ بالشبهات. ولا بأس بالقبلة إذا أمن على نفسه الجماع والإنزال، ويكره إذا لم يأمن لأن عينه ليس بمفطر ربما يصير فطرا بعاقبته، فإن أمن اعتبر عينه وأبيح له، وإن لم يأمن اعتبر عاقبته ويكره له والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية. وعن محمد أنه كره المباشرة الفاحشة، واختار في فتح القدير رواية محمد لأنها سبب غالب للإنزال، وجزم بالكراهة من غير ذكر خلاف الولوالجي في فتاواه، ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ ونهيه الشاب والتقبيل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو أن يمضغ شفتيها. كذا في معراج الدراية. وقيدنا بكونه قبلها لأنها لو قبلته ووجدت لذة الإنزال ولم تر بللاً فسد صومها عند أبي يوسف خلافاً لمحمد، وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج. والمراد باللمس اللمس بلا حائل فإن مسها وراء الثياب فأمنى فإن وجد حرارة جلدها فسد وإلا فلا. ولو مست زوجها فأنزل لم يفسد صومه، وقيل إن تكلف له فسد كذا في المعراج أيضاً. وفي الذخيرة: ولو مس فرج بهيمة فأنزل لا يفسد صومه بالاتفاق. وفي الفتاوى الظهيرية: فإن عملت المرأتان عمل الرجال من الجماع في رمضان إن أنزلتا فعليهما القضاء، وإن لم ينزلا فلا غسل ولا قضاء. وأشار إلى أنه لو أصبح جنباً لا يضره كذا في المحيط.

قوله **(أو ادهن أو احتجم أو اكتحل أو قبل)** أي لا يفطر لأن الادهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى، والداخل من المسام لا من المسالك فلا ينافيه كما لو اغتسل بالماء البارد ووجد برده في كبده. وإنما كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من إظهار الضجر في إقامة العبادة لا لأنه قريب من الإفطار. كذا في فتح القدير. وقال أبو يوسف: لا يكره ذلك. كذا في المعراج. وكذا الاحتجام غير مناف

عزباً لا زوجة له ولا أمة أو كان إلا أنه لا يقدر على الوصول إليها لعذر. كذا في السراج الوهاج قوله: **(وعن محمد أنه كره المباشرة الفاحشة)** هي أن يعانقها وهما متجردان ويمس فرجه فرجها. قال في الذخيرة: وهذا مكروه بلا خلاف لأن المباشرة إذا بلغت هذا المبلغ تفضي إلى الجماع غالباً ا هـ. تأمل قوله: **(وقيل إن تكلف له فسد)** قال الرملي: ينبغي ترجيح هذا لأنه أدعى في سببية الإنزال تأمل.

....

أيضاً ولما روينا من الحديث وهو مكروه للصائم إذا كان يضعفه عن الصوم، أما إذا كان لا يخافه فلا بأس. كذا في غاية البيان وكذا الاكتحال. وأطلقه فأفاد أنه لا فرق بين أن يجد طعمه في حلقه أو لا، وكذا لو بزق فوجد لونه في الأصح لأن الموجود في حلقه أثره لا عينه كما لو ذاق شيئاً، وكذا لو صب في فيه عينه لبن أو دواء مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقه لا يفسد صومه. كذا في الظهيرية. وفي الولوالجية والظهيرية: ولو مص الهليلج وجعل يمضغها فدخل البزاق حلقه ولا يدخل عينها في جوفه لا يفسد صومه، فإن فعل هذا بالفانيد أو السكر يلزمه القضاء والكفارة. وفي مآل الفتاوى: لو أفطر على الحلاوة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا تفسد صلاته، وأما القبلة فقد تقدم الكلام عليه قوله **(أو دخل حلقه غبار أو ذباب وهو ذاكر لصومه)** يعني لا يفطر لأن الذباب لا يستطاع الامتناع عنه فشابه الدخان والغبار لدخولهما من الأنف إذا طبق الفم. قيد بما ذكر لأنه لو وصل لحلقه دموعه أو عرقه أو دم رعافه أو مطر أو ثلج فسد صومه لتيسر طبق الفم وفتحه أحياناً مع الاحتراز عن الدخول، وإن ابتلعه متعمداً لزمته الكفارة. واعتبار الوصول إلى الحلق في الدمع ونحوه مذكور في فتاوى قاضيخان وهو أولى مما في الخزانة من تقييد الفساد بوجدان الملوحة في الأكثر من قطرتين ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لأن الفطرة يجد ملوحتها فلا معول عليه، والتعليل في المطر بما ذكرنا أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بإمكان أن تأويه خيمة أو سقف فإنه يقتضي أن المسافر الذي لا يجد ما يأويه ليس حكمه كغيره وليس كذلك. وفي الفتاوى الظهيرية: وإذا نزل الدموع من عينيه إلى فمه فابتلعها يجب القضاء بلا كفارة. وفي متفرقات الفقيه أبي جعفر: إن تلذذ بابتلاع الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان. وفي الولوالجية: الدم إذا خرج من الأسنان ودخل الحلق إن كانت الغلبة للبزاق لا يفسد صومه، وإن كانت للدم فسد، وكذا إن استويا احتياطاً ثم قال: الصائم إذا دخل المخاط أنفه من رأسه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد منه لا شيء عليه لأنه بمنزلة ريقه إلا أن يجعله على كفه ثم يبتلعه فيكون عليه القضاء. وفي الظهيرية: وكذا المخاط والبزاق يخرج من فيه أو أنفه فاستشمه واستنشقه لا يفسد صومه. وفي فتح القدير: لو ابتلع ريق غيره أفطر ولا كفارة عليه، وليس على

قوله: **(لأن القطرة يجد ملوحتها)** كذا في الفتح ثم قال: فالأولى عندي الاعتبار بوجود أن الملوحة لصحيح الحس لأنه لا ضرورة في أكثر من ذلك، وما في فتاوى قاضيخان «لو دخل دمعه أو عرق جبينه أو دم رعافه حلقه فسد صومه» يوافق ما ذكرناه فإنه علق بوصوله إلى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك ا هـ. قال في النهر: وأقول في الخلاصة في القطرة والقطرتين لا فطر، أما في الأكثر فإن وجد الملوحة في جميع الفم واجتمع شيء كثير وابتلعه أفطر وإلا فلا، وهذا ظاهر في

....

إطلاقة فسيأتي في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع بزاق غيره كفر لو صديقه وإلا لا وأقره عليه الشارح الزيلعي.

قوله **(أو أكل ما بين أسنانه)** أي لا يفطر لأنه قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق، ولم يقيده المصنف بالقلة مع أن الكثير مفسد موجب للقضاء دون الكفارة عند أبي يوسف خلافاً لزفر لما أن الكثير لا يبقى بين الأسنان، وهو مقدار الحمصة على رأي الصدر الشهيد، أو ما يمكن أن يبتلعه من غير ريق على ما اختاره الدبوسي واستحسنه ابن الهمام وما دونه قليل. وأطلقه فشمل ما إذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلاعه أو لا كما في غاية البيان. وقيد بأكله لأنه لو أخرجه ثم ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسمة أو حبة حنطة من خارج لكن تكلموا في وجوب الكفارة والمختار الوجوب كذا في فتاوى قاضيخان. وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف ما لو مضغها حيث لا يفسد لأنها تتلاشى إلا إذا كان قدر الحمصة فإن صومه يفسد. وفي الكافي في السمسمة قال: إن مضغها لا يفسد إلا إن وجد طعمها في حلقه. قال في فتح القدير: وهذا حسن جداً فليكن الأصل في كل قليل مضغه. وصرح في المحيط بما في الكافي. وفي الفتاوى الظهيرية: روي عن محمد أنه خرج على أصحابه يوماً وسألهم عن هذه المسألة فقال: ماذا تقولون في صائم رمضان إذا ابتلع سمسمة واحدة كما هي أيفطر؟ قالوا: لا. قال: أرأيتم لو أكل كفاً من سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع كما هي؟ قالوا: نعم وعليه الكفارة. قال: بالأولى أم بالأخيرة؟ قالوا: لا بل بالأولى. قال الحاكم الإمام محمد بن يوسف: فعلى قياس هذه الرواية يجب القضاء مع الكفارة إذا ابتلعها كما هي اهـ. وتقدم أن وجوب الكفارة هو المختار. وذكر قبلها: وإذا ابتلع حبة العنب إن مضغها قضى وكفر، وإن ابتلعها كما هي إن لم يكن معها تفروقها فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق، وإن كان معها تفروقها قال عامة العلماء: عليه القضاء مع الكفارة. وقال أبو سهيل: لا كفارة عليه وهو الصحيح لأنها لا تؤكل مع ذلك عادة. وأراد بالتفروق ههنا ما يلتزق بالعنقود من حب العنب وثقبته مسدودة به. وإن ابتلع تفاحة روى هشام عن محمد أن عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم فإنه يفسد الصلاة وهو قدر الحمصة. وفي البزازية: أكل

تعليق الحكم على وجدان الملوحة في جميع الفم إذ لا شك أن القطرة والقطرتين ليسا كذلك، وعليه يحمل ما في الخانية فتدبر اهـ. وفي الإمداد عن المقدسي: القطرة لقلتها لا يجد طعمها في الحلق لتلاشيها قبل الوصول إليه قوله: **(لما أن الكثير لا يبقى)** قال في النهر: ممنوع إذ قدر المفطر مما يبقى ومن ثم قال الشارح: المراد بما بين الأسنان القليل اهـ فليتأمل.

قوله: **(وإن كان معها تفروقها الخ)** قال في السراج: ينبغي أن يقال إن وصل تفروقها إلى الجوف أو لا أن لا تجب الكفارة، وإن وصل اللب أو لا تجب الكفارة قوله: **(وأراد بالتفروق ههنا**

أسنانه أو قاء وعاد لم يفطر وإن أعاده أو استقاء أو ابتلع حصاة أو حديدا قضى فقط

بعض لقمة وبقي البعض بين أسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة ما لم تبلع ملء الفم وقدر الحمصة لا يفسد الصلاة بخلاف الصوم قوله **(أو قاء وعاد لم يفطر)** لحديث السنن «من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه القضاء وإن استقاء فليقض»(١). وإنما ذكر العود ليفيد أن مجرد القيء بلا عود لا يفطر بالأولى. وأطلقه فشمل ما إذا ملأ الفم أو لا، وفيما إذا عاد وملأ الفم خلاف أبي يوسف والصحيح قول محمد لعدم وجود الصنع ولعدم وجود صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لأنه لا يتغذى به بل النفس تعافه.

قوله **(وإن أعاده أو استقاء أو ابتلع حصاة أو حديدا قضى فقط)** أي أعاد القيء أو قاء عامداً وابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة فسد صومه ولزمه القضاء ولا كفارة عليه. وأطلق في الإعادة فشمل ما إذا لم يملأ الفم وهو قول محمد لوجود الصنع. وقال أبو يوسف: لا يفسد لعدم الخروج شرعاً وهو المختار فلا بد من التقييد بملء الفم. وأطلق في الاستقاء فشمل ما إذا لم يملأ الفم وهوقول محمد، ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار لكن ذكر المصنف في كافية أن ظاهر الرواية كقول محمد. وإنما لم يقيد الاستقاء بالعمد كما في الهداية لم قدمه أن النسيان لا يفطر، وما في غاية البيان أن ذكر العمد مع الاستقاء تأكيد لأنه لا يكون إلا مع العمد مردود، لأن العمد يخرج النسيان أي متعمد الفطره لا متعمداً للقيء. فالحاصل أن صور المسائل اثنا عشر لأنه لا يخلو إما إن ذرعه القيء أو استقاء، وكل منهما لا

الخ) قال الرملي عن القاموس: التفروق بالضم قمع الثمرة أو ما يلتزق به قمعها جمعه تفاريق قوله: **(لعدم الخروج شرعاً)** لأن ما دون ملء الفم ليس له حكم الخارج لأنه يمكن ضبطه بخلاف ما كان ملء الفم فإن له حكم الخارج، وفائدته تظهر في أربع مسائل كما في السراج الوهاج: أحدها إذا كان أقل من ملء الفم وعاد أو شيء منه قدر الحمصة لم يفطر إجماعاً، أما عند أبي يوسف فإنه ليس بخارج لأنه أقل من ملء الفم، وعند محمد لا صنع له في الإدخال. والثانية إن كان ملء الفم وأعاده أو شيئاً منه قدر الحمصة فصاعداً أفطر إجماعاً، أما عند أبي يوسف فلأنه ملء الفم فكان خارجاً وما كان خارجاً إذا أدخله جوفه فسد صومه، محمد يقول: قد وجد منه الصنع. والثالثة إذا كان أقل من ملء الفم وأعاده أو شيئاً منه أفطر عند محمد لما مر، وعند أبي يوسف لا يفطر لما مر. والرابعة إذا كان ملء الفم وعاد بنفسه أو شيء منه مقدار الحمصة فصاعداً أفطر عند أبي يوسف، وعند محمد لا وهو الصحيح لأنه لو لم يوجد صورة الفطر وهو الابتلاع بصنعه ولا معناه لأنه لا يتغذى به ولأنه كما لا يمكن الاحتراز عن خروجه فكذا عن عوده فجعل عفواً ا هـ.

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الصوم باب ٣٣. الترمذي في كتاب الصوم باب ٢٤، ٢٥. ابن ماجه في كتاب الصيام باب ١٦. الدارمي في كتاب الصوم باب ٢٥. أحمد في مسنده (٢/ ٤٩٨).

....

يخلو إما أن يملأ الفم أو لا، وكل من الأربعة إما أن عاد بنفسه أو أعاده أو خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه وأن صومه لا يفسد على الأصح في الجميع إلا في مسألتين: في الإعادة بشرط ملء الفم، وفي الاستقاء بشرط ملء الفم، وأن وضوءه ينتقض إلا فيما إذا لم يملأ الفم، وأما الصلاة ففي الظهيرية منها: لو قاء أقل من ملء الفم لم تفسد صلاته، وإن أعاده إلى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد، وعن محمد تفسد، وإن تقيأ في صلاته إن كان أقل من ملء الفم لا تفسد صلاته، وإن كان ملء الفم تفسد صلاته اهـ. وفي الخلاصة من فصل الحدث في الصلاة: فلو قاء إن كان من غير قصده يبنى إذا لم يتكلم، وإن تقيأ لا يبنى. وهذا إذا كان ملء الفم، فإن كان أقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا حاجة إلى البناء اهـ. وأطلق في أنواع القيء والاستقاء فشمل ما إذا استقاء بلغماً ملء الفم وهو قول أبي يوسف، وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة، وقول أبي يوسف هنا أحسن، وقولهما في عدم النقض به أحسن لأن الفطر إنما أنيط بما يدخل أو بالقيء عمداً من غير نظر إلى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة. كذا في فتح القدير. وتعبيري بالاستقاء في البلغم أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقيء كما لا يخفى. ولو استقاء مراراً من مجلس ملء فيه لزمه القضاء، إن

قوله: **(وإنما لم يقيد الاستقاء بالعمد إلى قوله لأنه لا يخلو)** ساقط من بعض النسخ والصواب وجوده قوله: **(فالحاصل أن صور المسائل اثنا عشر الخ)** قال في الدر المنتقى: فالحاصل أنها تتفرع إلى أربعة وعشرين لأنه إما إن قاء أو استقاء، وكل إما أن يملأ الفم أو دونه، وكل من الأربعة إما إن خرج أو عاد، أو أعاد وكل إما ذاكر لصومه أو لا، ولا في فطر في الكل على الأصح إلا في الإعادة والاستقاء بشرط الملل مع التذكر، لكن صحح القهستاني عدم الفطر بإعادة القليل وعود الكثير فتنبه، وهذا في غير البلغم، أما هو فغير مفسد مطلقاً خلافاً لأبي يوسف في الصاعد واستحسنه الكمال وغيره قوله: **(إلا في مسألتين في الإعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء الفم)** هكذا في بعض النسخ، وفي بعضها سقط قوله «وفي الاستقاء» وكان يغنيه على الأولى أن يقول في الإعادة أو الاستقاء بشرط ملء الفم فيهما، وهذا بناء على قول أبي يوسف المختار لا على ظاهر الرواية كما علم مما مر. وقوله «وإن وضوءه ينتقض إلا فيما إذا لم يملأ الفم» عطف عل قوله «وإن صومه لا يفسد» وهذه النسخة هي الصواب. وفي بعض النسخ «وفي أن وضوءه ينتقض فيما إذا لم يملأ الفم» بزيادة «في» وإسقاط «إلا» وعليها كتب الرملي فقال: لا وجه لاستثنائه مما تقدم قوله: **(ففي الظهيرية منها)** أي من الصلاة أي من كتاب الصلاة، ثم إن النسخ هنا مختلفة والصواب الموافق لما رأيته في الظهيرية أن تكون العبارة هنا هكذا: لوقاء أقل من ملء الفم لم تفسد صلاته وإن أعاده إلى جوفه يجب أن يكون الخ. وما قيل يجب من قوله «وأطلق في أنواع القيء والاستقاء» فشمل ما إذا استقاء بلغماً ملء الفم وهو قول أبي يوسف، وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على

....

كان في مجالس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه. كذا في خزانة الأكمل. وتعبيرى بالاستقاء أولى من التعبير بالقيء كما في الشرح.

وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وأن يكون هو الصحيح كما في النقض، وينبغي أن يكون ما في الخزانة مفرعاً على قول أبي يوسف، أما على قول محمد فإنه يبطل صومه بالمرة الأولى. وأما إذا ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلوجود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو إيصال ما فيه نفع البدن إلى الجوف فقصرت الجناية وهي لا تجب إلا بكمالها فانتفت. وفي القنية: أفطر في رمضان مرة بعد أخرى بتراب أو مدر لأجل المعصية فعليه الكفارة زجراً له، وكتب غيره نعم الفتوى على ذلك وبه أفتى أئمة الأمصار. وإنما عبر بالابتلاع دون الأكل لأنه عبارة عن إيصال ما يتأتى فيه المضغ وهو لا يتأتى في الحصاة، وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الأصح والأرز والعجين والملح إلا إذا اعتاد أكله وحده، ولا في النواة والقطن والكاغد والسفر جل إذا لم يدرك ولا وهو مطبوخ، ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة، ويجب لو مضغها أو مضغ اليابسة لا إن ابتلعها، وكذا يابس اللوز والبندق والفستق إن ابتلعه لا يجب، وإن مضغه وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة لأنها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة، وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة كالجوزة، وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روي عن محمد وجوب الكفارة، وتجب بأكل اللحم النيء وإن

الاختلاف في انتفاض الطهارة، وقول أبي يوسف هنا أحسن إلى قوله «كذا في فتح القدير» محله بعد تمام عبارة الخلاصة قوله: **(وتعبيري بالاستقاء الخ)** موجود في موضعين: الأول منهما بعد مسألة البلغم، والثاني بعد عبارة الخزانة، وهذا الثاني ساقط من بعض النسخ والأصوب وجوده لأن الزيلعي عبر بالقيء فيهما قوله: **(وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب الخ)** اعترضه في النهر بأن على قول محمد لا يتأتى التفريع لما أنه يفطر عنده بما دون ملء الفم، وحينئذ فلا يصح اعتبار السبب على قوله «كما في الوضوء» وهو ظاهر ا هـ. قلت: مراد المؤلف أنه لو أمكن التفريع لكان ينبغي اعتبار اتحاد السبب والمراد بالتفريع الفرق بين العود والإعادة ويدل على أن مراده ما قلنا قوله بعد «أما على قول محمد فإنه يبطل صومه بالمرة الأولى» تأمل قوله: **(وأما إذا ابتلع الخ)** أي وأما القضاء فقط إذا ابتلع الخ. قوله: **(والملح إلا إذا اعتاد أكله وحده)** كذا في الفتح قال: وقيل يجب في قليله دون كثيره وبه جزم في الجوهرة كما في النهر، وكذا في السراج ومشى عليه في نور الإيضاح وجعله المختار، ونقله في الإمداد عن المبتغى، ونقل عن الخلاصة والبزازية اختيار الوجوب من غير ذكر تفصيل. قال الرملي: والذي يظهر اعتماده التفصيل بين من اعتاد أكله وبين من لم يعتد قوله: **(روي عن محمد وجوب الكفارة)** قال في النهر: والأقيس في الهليلجة الوجوب لأنه يتداوى بها على هذه الصورة،

ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمداً غذاء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظهار

كان ميتة منتناً لا أن دود فلا تجب. واختلف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وصححه في الظهيرية، فلو كان قديداً وجب بلا خلاف. وتجب بأكل الحنطة وقضمها لا إن مضغ قمحة للتلاشي، ولا تجب بأكل الشعير إلا إذا كان مقلياً. كذا في الظهيرية. وتجب بالطين الأرمني وكذا بغيره على من يعتاد أكله كالمسمى بالطفل لا على من لا يعتاده، ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية. وإن أكل ورق الشجر؛ فإن كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة، وإن كان مما لا يؤكل كورق الكرم إذا عظم فعليه القضاء دون الكفارة. ولو أكل قشور الرمان بشحمتها أو ابتلع رمانة فلا كفارة، وهو محمول على ما إذا أكل مع القشر. ولو أكل قشر البطيخ إن كان يابساً وكان بحال يتقذر منه فلا كفارة، وإن كان طرياً لا يتقذر منه فعليه الكفارة، وإن أكل كافوراً أو مسكاً أو زعفراناً فعليه الكفارة، وإذا أكل لقمة كانت في فيه وقت السحر وهو ذاكر لصومه لا رواية لها في الأصول. قال أبو حفص الكبير: إن كانت لقمة غيره لا كفارة عليه، وإن كانت لقمته فابتلعها من غير أن يخرجها من فمه فعليه الكفارة هو الصحيح، وإن أخرجها إن بردت فلا كفارة لأنها صارت مستقذرة، وإن لم تبرد وجبت لأنها قد تخرج لأجل الحرارة ثم تدخل ثانياً. كذا في الظهيرية.

قوله **(ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمداً غذاء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظهار)** أما القضاء فلاستدراك المصلحة الفائتة، وأما الكفارة فلتكامل الجناية. أطلقه فشمل ما إذا لم ينزل لأن الإنزال شبع لأن قضاء الشهوة يتحقق دونه وقد وجب الحد بدونه وهو عقوبة محضة فما فيه معنى العبادة أولى. وشمل الجماع في الدبر كالقبل وهو الصحيح والمختار أنه بالاتفاق. كذا ذكره الولوالجي لتكامل الجناية لقضاء الشهوة، وإنما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في إيجاب الكفارة. وأشار بقوله «أو جومع» ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائع، امرأة أو رجلاً، إلى أن

ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجوبها بأكل الطين الأرمني قوله: **(لا أن مضغ قمحة للتلاشي)** أي لا تجب الكفارة بذلك، وأما الفساد فهو ثابت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن الكافي والفتح.

قوله: **(إلى أن المحل الخ)** متعلق بقوله «أشار». قال في النهر: وفي الإشارة بعد ظاهر ا هـ. وأجاب عنه الرملي بقوله: اللهم إلا أن يقال هو مطلق فينصرف إلى الكامل واعترض بأنه لا معنى لقوله «على التنصيص على الوجوب الخ» ا هـ. وكان مراده أن تقييد المفعول به بالطائع غير مستفاد من كلام المتن وإلا فلا شك أنه نص على الوجوب على المفعول به على أن قوله «عمداً» مخرج للمكره فليتأمل ما مراده. وقد يجاب عن الأول بأن الجماع إدخال الفرج في الفرج كما في السراج، والصغيرة غير المشتهاة التي لا يمكن افتضاضها لا يمكن جماعها إذ لا إدخال بدون افتضاض تأمل

....

المحل لا بد أن يكون مشتهى على الكمال فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كما في الظهيرية، وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها، وروي عن أبي حنيفة عدم الوجوب مع أنهم صرحوا في الغسل بأنه لا يجب بوطئها إلا بالإنزال كالبهيمة، وجعلوا المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقاً. وفي القنية: فأما إتيان الصغيرة التي لا تشتهى فلا رواية فيه، واختلفوا في وجوب الكفارة. وقيد بالعمد لإخراج المخطئ والمكروه فإنه وإن فسد صومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطواعية في وسط الجماع بعدما كان ابتداؤه بالإكراه لأنها إنما حصلت بعد الإفطار كما في الظهيرية. قال في الاختيار: إلا إذا كان الإكراه منها فإنها تجب عليهما. وفي الفتاوى الظهيرية: المرأة إذا أكرهت زوجها في رمضان على الجماع فجامعها مكرهاً فالأصح أنه لا تجب الكفارة عليه لأنه مكره في ذلك وعليه الفتوى. وأشار بقوله «أكل أو شرب» إلى أنه لا بد من وصوله إلى المسلك المعتاد إذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره. وأشار ربما سيأتي من قوله «كأكله عمداً بعد أكله ناسياً من عدم وجوب الكفارة» إلى أن الكفارة لا تجب إلا بإفساد صوم تام قطعاً حتى لو صام يوماً من رمضان ونوى قبل الزوال ثم أفطر لا يلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافاً لهما، لأن في هذا الصوم شبهة. وعلى قياس هذا لو صام يوماً من رمضان بمطلق النية ثم أفطر ينبغي أن لا تلزمه الكفارة لمكان الشبهة. كذا في الظهيرية. ولو أخبر بأن الفجر لم يطلع فأكل ثم ظهر خلافه لا كفارة مطلقاً

قوله: **(فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة أو ميتة الخ)** قال الرملي: اقتصاره على نفي الكفارة يوهم وجوب القضاء ولو لم ينزل مع أن الأمر ليس كذلك لما أن جماع البهيمة والميتة بلا إنزال غير مفسد للصوم كما في الخلاصة وغيرها، وقد تقدم أنه لا يوجب الغسل بل ولا نقض الوضوء ما لم يخرج منه شيء صرح به في شرح المختار لابن ملك وتوفيق العناية شرح الوقاية قوله: **(وأما الصغيرة التي لا تشتهى الخ)** قال الرملي: الوجه يقتضي عدم وجوب الكفارة فيها وحكى الإجماع فيه. قال في النهر: وقيل لا تجب بالإجماع وهو الوجه وعلل له بما هنا وقالوا في الغسل الصحيح أنه متى أمكن وطؤها من غير إفضاء فهي ممن يجامع مثلها وإلا فلا. بقي لو وطئ الصغير امرأته هل عليه الكفارة؟ لم أرهم صرحوا وظاهر كلام الخانية في الغسل أنها تجب وهو مقتضى إطلاق المتون. قال في الخانية: غلام ابن عشر سنين جامع امرأته البالغ عليها الغسل لوجود السبب وهو مواراة الحشفة بعد توجه الخطاب، ولا غسل على الغلام لانعدام الخطاب ثم قال: ولو كان الرجل بالغاً والمرأة صغيرة فالجواب على العكس، وجماع الخصي يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به لمواراة الحشفة اهـ. قوله: **(قال في الاختيار إلى قوله وأشار)** يوجد في بعض النسخ قوله: **(وأشار بما سيأتي من قوله الخ)** أي الآتي في آخر فصل العوارض قوله: **(عند أبي حنيفة)** لأنه بنية النهار لا يكون صائماً عند الشافعي، وبهذه الشبهة الناشئة من الدليل اندرأت الكفارة اهـ. قوله: **(خلافاً لهما)** أي لأن الصوم

....

وبه أخذ أكثر المشايخ. ولو أخبر بطلوعه فقال إذا لم أكن صائماً آكل حتى أشبع ثم ظهر أن أكله الأول قبل طلوع الفجر وأكله الآخر بعد الطلوع، فإن كان المخبر جماعة وصدقهم لا كفارة، وإن كان المخبر واحداً فعليه الكفارة، عدلاً كان أو غير عدل، لأن شهادة الفرد في مثل هذا لا تقبل. كذا في الظهيرية. وإذا أفطرت على ظن أنه يوم حيضها فلم تحض، الأظهر وجوب الكفارة كما لو أفطر على ظن أنه يوم مرضه أو أفطر بعد إكراهه على السفر قبل أن يخرج ثم عفي عنه، أو شرب بعدما قدم ليقتل ثم عفي عنه ولم يقتل. ومما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد إفطارها في ذلك اليوم، وكذا مرضها وكذا مرضه بعد إفطاره عمداً بخلاف ما إذا جرح نفسه بعد إفطاره عمداً فإنها لا تسقط على الصحيح كما لو سافر بعد إفطاره عمداً - كذا في الظهيرية - بخلاف مالو أصبح مقيماً صائماً ثم سافر فأفطر فإنها تسقط لأن الأصل أنه إذا صار في آخر النهار على صفة لو كان عليها في أول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة. كذا في فتاوى قاضيخان. ولو جامع مراراً في أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لأنها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة، فلو جامع وكفر ثم جامع مرة أخرى فعليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية للعلم بأن الزجر لم يحصل بالأول. ولو جامع في رمضانين فعليه كفارتان وإن لم يكفر للأولى في ظاهر الرواية وهو الصحيح. كذا في الجوهرة، وقال محمد: عليه واحدة. قال في الأسرار: وعليه الاعتماد. وكذا في البزازية. ولو أفطر في يوم فأعتق ثم في آخر فأعتق ثم كذلك ثم استحقت الرقبة الأولى أو الثانية لا شيء عليه لأن المتأخر يجزئه، ولو استحقت الثالثة فعليه إعتاق واحدة لأن ما تقدم لا يجزئ عما تأخر، ولو استحقت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثاني والثالث، وكذا لو استحقت الأولى تنزيلاً للمستحق منزلة المعدوم. ولو استحقت الأولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالث لأن الثانية كفت عن الأولى، والأصل أن الثاني يجزئ عما قبله لا عما بعده. كذا في فتح القدير والبدائع.

وأفاد بالتشبيه أن هذه الكفارة مرتبة فالواجب العتق فإن لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً لحديث الأعرابي المروي في الكتب الستة. فلو

بنية من النهار جائز فيكون جانياً على صوم صحيح اهـ. (ابن ملك) قوله: **(كما لو أفطر على ظن أنه يوم مرضه)** جعله مشبهاً به لأنه بالإجماع بخلاف مسألة الحيض فإن فيها اختلاف المشايخ، والصحيح الوجوب كما ذكره في التتارخانية. قلت: لكن صحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير سقوط الكفارة في المسألتين وشبههما بمن أفطر وأكبر ظنه أن الشمس غربت ثم ظهر عدمه قوله: **(ومما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد إفطارها)** في التتارخانية: إذا جامع امرأته في نهار رمضان ثم حاضت امرأته أو مرضت في ذلك اليوم سقط عنه الكفارة عندنا اهـ. وهكذا رأيته في نسخة أخرى ولعل الصواب سقط عنها بضمير المرأة تأمل قوله: **(وأفاد بالتشبيه الخ)** أقول: هذا إشارة إلى أنه لا

ولا كفارة بالإنزال فيما دون الفرج وبإفساد صوم غير رمضان وإن احتقن أو استعط أو

أفطر يوماً في خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال، سواء أفطر لعذر أو لا. وكذا في كفارة القتل والظهار للنص على التتابع إلا لعذر الحيض لأنها لا تجد شهرين عادة لا تحيض فيهما لكنها إذا تطهرت تصل بما مضى، فإن لم تصل استقبلت. كذا في الولوالجية. وكذا صوم كفارة اليمين متتابع فهي أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وكفارة جزاء الصيد فإنه غير متتابع، والأصل. أن كل كفارة شرع فيها عتق فإن صومه متتابع، وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير. كذا في النهاية وإذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد ينوي أول يوم وجب عليه وإن لم ينو جاز، وإن كانا من رمضانين ينوي قضاء رمضان الأول، فإن لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الإجزاء. ولو صام الفقير إحدى وستين يوماً للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك ـ كذا ذكره الفقيه أبو الليث ـ وصار كأنه نوى القضاء في اليوم الأول وستين يوماً عن الكفارة. كذا في الفتاوى الظهيرية. وعلله في التجنيس بأن الغالب أن الذي يصوم القضاء والكفارة يبدأ بالقضاء وفيه إشكال للمحقق مذكور في فتح القدير. ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف خلافاً لمحمد فإن عنده يصير شارعاً في التطوع بخلاف الصلاة فإنه إذا نوى التطوع والفرض لا يصير شارعاً في الصلاة أصلاً عنده. ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحساناً، وفي القياس يكون تطوعاً وهو قول محمد. كذا في الفتاوى الظهيرية. وفي الفتاوى البزازية: من أكل نهاراً في رمضان عياناً عمداً شهوة يقتل لأنه دليل الاستحلال اهـ. واعلم أن هذا الذنب ـ أعني ذنب الإفطار عمداً ـ لا يرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال في الهداية: وبإيجاب الإعتاق عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه الجناية. وتبعه الشارحون، وشبهه في غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد، وهذا يقتضي أن المراد بعدم الارتفاع عدمه ظاهراً، أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لأن حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرحوا به. وأما القاضي بعد ما رفع الزاني إليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد عليه، وقد صرح الشيخ زكريا

يلزم أن تكون مثلها من كل وجه فإن المسيس في أثنائها يقطع التتابع في كفارة الظهار مطلقاً عمداً أو نسياناً، ليلاً أو نهاراً للآية، بخلاف كفارة الصوم والقتل فإنه لا يقطعه فيهما إلا الفطر بعذر أو بغير عذر فتأمل. فقد زلت بعض الأقدام في هذا المقام (رملي).

قوله: **(إما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير)** فيه أنه يلزمه أن تسقط الكفارة بالتوبة أيضاً، ويدل على هذا اللزوم كلام الهداية فإنه جعل إيجاب الإعتاق معرفاً لعدم تكفير التوبة للذنب فإن مفاده أنه لو كفرته لم يجب مال فالظاهر الفرق بين الحدود والكفارات فليتأمل قوله: **(لأن حد الزنا يرتفع)** قال أبو السعود محشي مسكين: قيده في بحر الكلام بما إذا لم يكن للمزني بها زوج فإن

أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل الدواء إلى جوفه أو دماغه أفطر وإن

من الشافعية في شرح المنهج بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى. وعبر بـ«من» المفيدة للعموم في قوله «من جامع أو جومع» ليفيد أنه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والأنثى والحر والعبد، ولهذا صرح في البزازية بالوجوب على الجارية فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر عالمة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه، وكذا لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال في البزازية: إذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بما له الحلال وليس عليه تبعة لأحد يفتى بإعتاق الرقبة. وقال أبو نصر محمد بن سلام: يفتى بصيام شهرين لأن المقصود من الكفارة الإنزجار ويسهل عليه إفطار شهر وإعتاق رقبة فلا يحصل الزجر.

قوله **(ولا كفارة بالإنزال فيما دون الفرج)** أي في غير القبل والدبر كالفخذ والإبط والبطن لانعدام الجماع صورة وفسد صومه لوجوده معنى كما قدمناه في المباشره والتقبيل وعمل المرأتين كذلك كما قدمناه. وفي المغرب: الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة، وقوله القبل والدبر كلاهما فرج يعني في الحكم اهـ بلفظه. يعني لا في اللغة قوله **(وبإفساد صوم غير رمضان)** أي لا كفارة في إفساد صوم غير أداء رمضان لأن الإفطار في رمضان أبلغ في الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياساً إذا هو ممتنع لكونه على خلاف القياس، ولا دلالة لأن إفساد غيره ليس في معناه، ولزوم إفساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس إلحاقاً بإفساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتداء لعموم نص القضاء والإجماع. قوله: **(وإذا احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل إلى جوفة أو دماغه أفطر)** لقوله عليه السلام «الفطر مما دخل وليس مما خرج» رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء، أو الفطر فيه باعتبار أنه يعود شيء وإن قل حتى لا يحس به. كذا في فتح القدير. فإن قلت: ظاهره أن الخارج لا يبطل الصوم أصلاً إلا في الاستقاء، والحصر ممنوع لأن الحيض والنفاس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به في البدائع. قلت: لا يرد لأن إفسادهما الصوم باعتبار منافاتهما الأهلية له شرعاً على خلاف القياس بإجماع الصحابة بخلاف الجنون والإغماء بعد النية لا يفسدان الصوم لأنهما لا ينافيان أهلية الأداء وإنما ينافيان النية. كذا في البدائع. والرواية بالفتح في احتقن واستعط أي وضع الحقنة في الدبر وصب السعوط وهو الدواء في الأنف، وبالضم في أقطر. والجائفة اسم لجراحة وصلت إلى الجوف، والآمة الجراحة وصلت إلى أم الدماغ. وأطلق في الإفطار في

كان فلا بد من إعلامه لكونه حق عبد فلا بد من إبرائه عنه قوله: **(بالوجوب على الجارية)** أي وجوب كفارة الصوم قوله: **(أو الفطر فيه)** أي في الاستقاء قوله: **(حتى لا يحس به)** أي فلا يكون الحديث الأول مخصوصاً بحديث الاستقاء قوله: **(وبالضم في أقطر)** قال في النهر: قيل الصواب

....

الأذن فشمل الماء والدهن وهو في الدهن بلا خلاف، أما الماء فاختار في الهداية عدم الإفطار به، سواء دخل بنفسه أو أدخله. وصرح الولوالجي بأنه لا يفسد صومه مطلقاً على المختار معللاً بأنه لم يوجد الفطر صورة ولا معنى، لأنه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوصوله إلى الدماغ. وجعل السعوط كالإقطار في الأذن وصححه في المحيط. وفي فتاوى قاضيخان أنه إن خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد، وإن صب الماء في أذنه فالصحيح أنه يفسد لأنه وصل إلى الجوف بفعله، ورجحه المحقق في فتح القدير. وبهذا يعلم حكم الغسل وهو صائم إذا دخل الماء في أذنه. وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد: فلو دخل الماء في أنفه أو أذنه ووصل إلى الدماغ لا شيء عليه اهـ. ولو شد الطعام بخيط وأرسله في حلقه وطرف الخيط في يده لا يفسد الصوم إلا إذا انفصل. وذكر الولوالجي أن الصائم إذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ المحقنة فهذا أقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء لا يفعل لأنه يورث داء عظيماً. وفي الظهيرية: ولو أدخل خشبة أو نحوها وطرفاً منها بيده لم يفسد صومه. قال في البدائع: وهذ يدل على أن استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم، وكذا لو أدخل أصبعه في أسته أو أدخلت المرأة في فرجها هو المختار إلا إذا كانت الأصبع مبتلة بالماء أو الدهن فحينئذ يفسد لوصول الماء أو الدهن. وقيل: إن المرأة إذا حشت الفرج الداخل فسد صومها، والصائم إذ أصابه سهم وخرج من الجانب الآخر لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه اهـ. وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان: وإن بقي الرمح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح أنه لا يفسد لأنه لم يوجد منه الفعل ولم يصل إليه ما فيه صلاحه. وذكر الولوالجي: وأما الوجور في الفم فإنه يفسد صومه لأنه وصل إلى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان أكلاً معنى لكن لا تلزمه الكفارة لانعدام الأكل صورة. وعن أبي يوسف في السعوط والوجور الكفارة، ولو استعطَ ليلاً فخرج نهاراً لا يفطر. وأطلق الدواء فشمل الرطب واليابس لأن العبرة للوصول لا لكونه رطباً أو يابساً، وإنما شرطه القدوري لأن الرطب هو الذي يصل إلى الجوف عادة حتى لو علم أن الرطب لم يصل لم يفسد، ولو علم أن اليابس وصل فسد صومه. كذا في العناية لكن بقي ما إذا لم يعلم يقيناً أحدهما وكان رطباً فعند أبي حنيفة يفطر للوصول عادة. وقالا: لا

«قطر» لأن «أقطر» لم يأت متعدياً. يقال أقطر الشيء حان له أن يقطر بخلاف قطر فإنه جاء متعدياً ولازماً، وبالتضعيف متعد لا غير. وأما الإقطار بمعنى التقطير فلم يأت ذكره الجوهري. وبهذا يتبين فساد ما قيل إن «أقطر» على لفظ المبني للمعفول لأن مبناه على أن يجيء الإقطار متعدياً ولا صحة له على أنه لو صح لكان حقه أن يقرأ على لفظ المبني للفاعل لتتفق الأفعال وتنتظم الضمائر في سلك واحد. وأقول: في المغرب قطر الماء صبه تقطيراً وقطره وأقطره لغة. وعلى هذه اللغة يتخرج كلامهم، وحينئذ فيصح بناؤه للفاعل وهو الأولى لما مر، وللمفعول ونائب الفاعل هو قوله في أذنه أي وجد إقطاراً في أذنه قوله: **(وإن بقي الرمح في جوفه)** عبارة قاضيخان: وإن بقي الزج فالظاهر

....

لعدم العلم به فلا يفطر بالشك بخلاف ما إذا كان يابساً ولم يعلم فلا فطر اتفاقاً. كذا في فتح القدير: وقوله «إلى جوفه» عائد إلى الجائفة، وقوله «إلى دماغه» عائد إلى الآمة. وفي التحقيق أن بين الجوفين منفذاً أصلياً، فما وصل إلى جوف الرأس يصل إلى جوف البطن. كذا في النهاية والبدائع. ولهذا لو استعط ليلاً ووصل إلى الرأس ثم خرج نهاراً لا يفسد كما قدمناه، وعلله في البدائع بأنه لما خرج علم أنه لم يصل إلى الجوف أو لم يستقر فيه.

قوله **(وإن أقطر في إحليله لا)** أي لا يفطر. أطلقه فشمل الماء والدهن، وهذا عندهما خلافاً لأبي يوسف وهو مبني على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقالا: لا. ووصول البول من المعدة إلى المثانة بالترشح وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً كالجرة إذا سد رأسها وألقي في الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها ذكره الولوالجي وقال: نعم. قال في الهداية: وهذا ليس من باب الفقه لأنه متعلق بالطب. والخلاف فيما إذا وصل إلى المثانة، أما ما دام في قصبة الذكر فلا يفسد صومه اتفاقاً كذا في الخلاصة. وعارض به في فتح القدير ما في خزانة الأكمل لو حشا ذكره بقطنة فغيبها أنه يفسد كاحتشائها وأطال فيه. وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية. وقيد بالإحليل الذي هو مخرج البول من الذكر لأن الإقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بلا خلاف على الصحيح. كذا في غاية البيان. وفي الولوالجية أنه يفسد بالإجماع. وعلله في فتح القدير بأنه شبيه بالحقنة. وفي شرح المجمع لابن فرشته: الإحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي قوله **(وكره ذوق شيء**

أن ما هنا تحريف من النساخ قوله: **(لأنه لم يوجد منه الفعل)** ذكر في النهر أنه يشكل عليه مسألة الاستنجاء السابقة ومسألة ما إذا أدخل خشبة وغيبها حيث يفطر في الصورتين مع أنه لم يوجد منه الفعل أعني صورة الفطر وهو الابتلاع ولا معناه وهو ما فيه صلاحه لما ذكروه من أن إيصال الماء إلى المحقنة يوجب داء عظيماً قال: وجوابه أن هذا مبني على تفسير الصورة بالابتلاع كما في الهداية، والأولى تفسيرها بالإدخال بصنعه كما علل به الإمام قاضيخان الفساد بإدخال الماء أذنه بأنه موصل إليه بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل خشبة وغيبها إلى آخر كلامه ا هـ. نعم يرد ذلك على تعليل الولوالجي لعدم الفساد بإدخال الماء أذنه، ويرد عليه أيضاً كما قاله الرملي: الإفطار بوصول الماء إلى الدماغ في الإستنشاق فإنه إذا فسد مع عدم القصد فكيف لا يفسد في الإقطار والسعوط مع القصد ثم قال: لكن مع ذلك هو معارض بما في الشروح، وإذا عارض ما في الفتاوى ما في الشروح يعمل بما في الشروح ا هـ. وفيه أن ما في الولوالجية اختاره في الهداية كما مر والهداية معدودة من المتون وهي مقدمة على الشروح فأين المعارضة؟.

قوله: **(وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد)** قال الرملي: تقدم أن محمداً مع أبي يوسف لكن قال: ومحمد توقف فيه، وقيل هو مع أبي يوسف والأظهر أنه مع أبي حنيفة فما تقدم نقله هو

أقطر في إحليله لا وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر ومضغ العلك لا كحل ودهن

ومضغه بلا عذر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى. قيد بقوله «بلا عذر» لأن الذوق بعذر لا يكره كما قال في الخانية فيمن كان زوجها سيء الخلق أو سيدها لا بأس بأن تذوق بلسانها. وليس من الأعذار الذوق عند الشراء ليعرف الجيد من الرديء بل يكره كما ذكره في الولوالجي وتبعه في فتح القدير. وفي المحيط: يجوز أن يقال لا بأس به كي لا يغبن. والمضغ بعذر بأن لم تجد المرأة من يمضغ لصبيها الطعام من حائض أو نفساء أو غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد طبيخاً و لبناً حليباً لا بأس به للضرورة، ألا ترى أنه يجوز لها الإفطار إذا خافت على الولد فالمضغ أولى. وأطلق في الصوم فشمل الفرض والنفل وقد قالوا: إن الكراهة في الفرض، أما في الصوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لأن الإفطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن. كذا في التجنيس. وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لأن المذهب أن الإفطار في التطوع لا يحل من غير عذر فما كان تعريضاً له عليه يكره لأن كلامنا عند عدم العذر، وأما على رواية الحسن فمسلم وسيأتي أنها شاذة.

قوله: **(ومضغ العلك)** أي ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولأنه يتهم بالإفطار. أطلقه فأفاد أنه لا فرق بين علك وعلك في أنه لا يفطر، وإنما يكره وهو ظاهر الرواية. كذا في غاية البيان. والمتأخرون قيدوه بأن يكون أبيض وقد مضغه غيره، أما إذا لم يمضغه غيره أو كان أسود مطلقاً يفطره لأنه إذا لم يمضغه غيره يتفتت فيتجاوز شيء منه حلقه، وإذا مضغه غيره لا يتفتت إلا أن الأسود يذوب بالمضغ، فأما الأبيض لا يذوب، وإطلاق محمد يدل على أن الكل سواء. كذا ذكره الولوالجي في فتاواه، واختار المحقق كلام المتأخرين لأن إطلاق محمد محمول عليه للقطع بأنه معلل بعدم الوصول فإذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لأنه كالمتيقن ا هـ. وقال فخر الإسلام: وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير إشارة إلى أنه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه إلا لعذر مثل أن يكون في فمه بخر ا هـ. وأما في حق النساء فالمستحب لهن فعله لأنه سواكهن. وفي فتح القدير: والأولى الكراهة للرجال إلا لحاجة لأن الدليل أعني التشبه يقتضيها في حقهم خالياً عن المعارض. وفي

الأظهر، وما تقدم نقله هو الأظهر، وما تأخر على خلاف الأظهر قوله: **(وأطلق في الصوم الخ)** قال في الإمداد: كذا أطلقه في الهداية والكنز وشرح المختار فشمل النفل لما أنه لا يباح فيه الفطر بلا عذر على المذهب، ومن قيده بالفرض كشمس الأئمة الحلواني ونفى كراهة الذوق في النفل إنما هو على رواية جواز الإفطار في النفل بلا عذر قوله: **(وفيه بحث الخ)** قال في النهر: يمكن أن يقال إنما لم يكره في النفل وكره في الفرض إظهاراً لتفاوت المرتبتين.

شارب وسواك وقبلة إن أمن.

الفتاوى الظهيرية: صائم عمل عمل الإبريسم فأخذ الإبريسم في فيه فخرجت خضرة الصبغ أو صفرته أو حمرته واختلطت بالريق فاخضر الريق أو اصفر أو احمر فابتلعه وهو ذاكر صومه فسد صومه. وفي المحيط: عن أبي حنيفة أنه يكره للصائم المضمضة والاستنشاق لغير الوضوء، ولا بأس به للوضوء، وكره الاغتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاع في الماء والتلفف بالثوب المبلول لأنه إظهار الضجر عن العبادة. وقال أبو يوسف: لا يكره وهو الأظهر لما روي أن النبي ﷺ صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولأن فيه إظهار ضعف بنيته وعجز بشريته فإن الإنسان خلق ضعيفاً لا إظهار الضجر.

قوله: **(لا كحل ودهنِ شارب)** أي لا يكره. يجوز أن تكون الفاء منهما مفتوحة فيكونان مصدرين من كحل عينيه كحلاً ودهن رأسه دهناً إذا طلاه بالدهن، ويجوز أن يكون مضموماً ويكون معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن. كذا في العناية. وفي غاية البيان: الرواية بفتح الكاف والدال. وإنما لم يكرها لما أنه نوع ارتفاق وليس من محظور الصوم وقد ندب ﷺ إلى الاكتحال يوم عاشوراء وإلى الصوم فيه، ولا بأس بالاكتحال للرجال إذا قصدوا به التداوي دون الزينة. ويستحسن دهن الشارب إذا لم يكن من قصده الزينة لأنه يعمل عمل الخضاب، ولا يفعل لتطويل اللحية إذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة. كذا في الهداية. وكان ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف. رواه أبو داود في سننه. وما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام «أحفوا الشوارب واعفوا اللحى»[١] فمحمول على إعفائها من أن يأخذ غالبها أو كلها كما هو فعل مجوس الأعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات، وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة والمخنثة من الرجال فلم يبحه أحد. كذا في فتح القدير: وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الإثم بتركه. واعلم أنه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة، فالقصد الأول لدفع الشين وإقامة ما به الوقار وإظهار النعمة شكراً لا فخراً وهو أثر أدب النفس وشهامتها، والثاني أثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك إن حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره إذا لم يكن ملتفتاً إليه. كذا في فتح القدير. ولهذا قال الولوالجي في فتاواه: لبس الثياب الجميلة مباح إذا كان لا يتكبر لأن التكبر حرام وتفسيره

قوله: **(وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد الخ)** قال في النهر: وسمعت من بعض أعزاء الموالي أن قول النهاية «يحب» بالحاء المهملة ولا بأس به ا هـ. قال الشيخ إسماعيل: ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب ا هـ. وكأنه لهذا ـ والله تعالى أعلم ـ لم يعول عليه الشيخ

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٢/ ٥٢).

فصل في العوارض

أن يكون معها كما كان قبلها اهـ قوله: **(وسواك وقبلة أن أمن)** أي لا يكرهان، وقد تقدم حكم القبلة، وأما السواك فلا بأس به للصائم. أطلقه فشمل الرطب واليابس والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعده لعموم قوله ﷺ «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة» لتناوله الظهر والعصر والمغرب، وقد تقدم أحكامه في سنن الطهارة فارجع إليها. ولم يتعرض لسنة السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به النهاية والله أعلم.

فصل في العوارض

اعلم أن لفساد الصوم أحكاماً بعضها يعم الصيامات كلها، وبعضها يخص البعض دون البعض. فالذي يعم الكل الإثم إذا أفسده بغير عذر لأنه أبطل عمله من غير عذر وإبطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] على ما سيأتي في صوم التطوع، وإن كان بعذر لا يأثم. وإذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الإعذار المسقطة للإثم والمؤاخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة. كذا في مختصر البدائع. وأخرها حرية بالتأخير. والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلك قال الله تعالى ﴿عارض ممطرنا﴾ [الأحقاف: ٢٤] وهو السحاب الذي يستقبلك. والعارض الناب أيضاً، والعارضان شقا الفم، والعارض الخد يقال أخذ من عارضيه من الشعر، وعرض له عارض أي آفة من كبر أو من مرض. كذا في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم. وهي هنا ثمانية: المرض والسفر الإكراه والحبل والرضاع والجوع والعطش وكبر السن. كذا في البدائع.

علاء الدين مع شدة متابعته للنهر وقال: مقتضاه الإثم بتركه إلا أن يحمل الوجوب على الثبوت اهـ. قلت: وظاهر قول الهداية «ولا يفعل لتطويل اللحية الخ» يفيد الكراهة تأمل. قوله: **(وقد تقدم حكم القبلة)** أي تحت قول المتن «أو احتلم».

فصل في العوارض

قوله: **(وهي هنا ثمانية الخ)** نظمها المقدسي في بيت واحد فقال:

سقم وإكراه وحمل وسفر ... رضع وجوع وعطش وكبر

انتهى والأولى إنشاده خالياً من الضرورة هكذا:

مرض وإكراه رضاع والسفر ... حبل كذا عطش وجوع والكبر

ويزاد تاسع وهو قتال العدو فإن الغازي إذا خاف العجز عن القتال له الفطر ولو مقيماً كما يأتي قريباً وقد زدت ذلك فقلت:

لمن خاف زيادة المرض الفطر وللمسافر وصومه أحب إن لم يضره ولا قضاء إن

قوله: **(لمن خاف زيادة المرض الفطر)** لقوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] فإنه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بأن شرعية الفطر فيه إنما هو لدفع الحرج وتحقيق الحرج منوط بزيادة المرض، أو إبطاء البرء أو إفساد عضو، ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن أمارة أو تجربة أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق. وقيل عدالته شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باقٍ وخاف أن يمرض سأل عنه القاضي الإمام فقال: الخوف ليس بشيء. كذا في فتح القدير: وفي التبيين: والصحيح الذي يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمريض، ومراده بالخشية غلبة الظن كما أراد المصنف بالخوف إياها. وأطلق الخوف ابن الملك في شرح المجمع وأراد الوهم حيث قال: لو خاف من المريض لا يفطر. وفي فتح القدير: الأمة إذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر، وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان إلى العمارة في الأيام الحارة والعمل الحثيث إذا خشي الهلاك أو نقصان العقل. وقالوا: الغازي إذا كان يعلم يقيناً أنه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف إن لم يفطر يفطر قبل الحرب، مسافراً كان أو مقيماً. وفي الفتاوى الظهيرية والولواجية: للأمة أن تمتنع من امتثال أمر المولى. إذا كان ذلك يعجزها عن إقامة الفرائض لأنها مبقاة على أصل الحرية في حق الفرائض. أطلق في المرض فشمل ما إذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعد ما شرع بخلاف السفر فإنه ليس بعذر في اليوم الذي أنشأ السفر فيه ولا يحل له الإفطار وهو عذر في سائر الأيام. كذا في الظهيرية. وأشار باللام إلى أنه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر

حبل وإرضاع وإكراه سفر
مرض جهاد جوعه عطش كبر

قال في النهر: ويرد عليه أن السفر من الثمانية مع أنه يبيح الفطر إنما يبيح عدم الشروع في الصوم، ومنها كبر السن، وفي عروضه في الصوم ليكون مبيحاً للفطر ما لا يخفى فالأولى أن يراد بالعوارض ما يبيح عدم الضوم ليطرد في الكل قوله: **(وفي فتح القدير الأمة إذا ضعفت الخ)** قال الرملي قال في جامع الفتاوى: ولو ضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة فله أن يفطر ويطعم لكل يوم نصف صاع ا هـ. وأقول: هذا إذا لم يدرك عدة من أيام أخر يمكنه الصوم فيها، أما إذا أمكنه يجب القضاء، وعلى هذا الحصاد في شهر رمضان إذا لم يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالتأخير لا شك في جواز الفطر والقضاء إذا أدرك عدة من أيام أخر والله تعالى أعلم قوله: **(للأمة أن تمتنع الخ)** أي لا يجب عليها طاعته في ذلك، وانظر هل يجوز لها إطاعته أم لا؟ والظاهر الثاني تأمل. ولكن مقتضى ما في شرح الوهبانية للشرنبلالي الأول حيث قال: صائم أتعب نفسه في عمل حتى أجهده العطش فأفطر لزمته الكفارة. وقيل لا تلزمه وبه أفتى البقالي، وهذا بخلاف الأمة إذا أجهدت نفسها لأنها معذورة تحت قهر المولى ولها أن تمتنع من ذلك وكذا العبد ا هـ. فقوله «ولها» يفيد أنه يجوز لها

....

رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل إلا إذا خاف الهلاك فالإفطار واجب. كذا في البدائع. وفي الظهيرية: رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه أن يصلي قائماً وإذا أفطر يمكنه أن يصلي قائماً فإنه يصوم ويصلي قاعداً جمعاً بين والعبادتين. في الخلاصة: لو كان له نوبة حمى فأكل قبل أن تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس، فإن لم يحم فيه كان عليه الكفارة كما لو أفطرت على ظن أنه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الإفطار في يوم ليس فيه شبهة الإباحة. وهذا إذا أفطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه، أما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة. كذا في فتاوى قاضيخان. وفي الظهيرية: رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء وزعم الأطباء أن الظئر إذا شربت دواء كذا برئ الصغير وتماثل وتحتاج الظئر إلى أن تشرب ذلك نهاراً في رمضان قيل: لها ذلك إذا قال ذلك الأطباء الحذاق. وكذلك الرجل إذا لدغته حية فأفطر بشرب الدواء قالوا: إن كان ذلك ينفعه فلا بأس به. أطلق في الكتاب الأطباء الحذاق قال رضي الله عنه: وعندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كمسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعد له كافر إعطاء الماء فإنه لا يقطع الطلاة لعل غرضه إفساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم ا هـ. وفيه إشارة إلى أن المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا إبطال العبادة لما أنه علل قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه إفساد العبادة لا بأن استعماله في الطب لا يجوز. وفي القنية: لا يجوز للخباز أن يخبز خبزاً يوصله إلى ضعف مبيح للفطر بل يخبز نصف النهار ويستريح في النصف، قيل له: لا يكفيه أجرته أو ربحه فقال: هو كاذب وهو باطل بأقصر أيام الشتاء.

إطاعته إلا أن يقال: إن قوله «ولها» معناه أنه يحل لها مخالفة أمره إن أمكنها، وقوله قبله «بخلاف الأمة» محمول على ما إذا فعلت بغير اختيارها بدليل التعليل تأمل قوله: **(كان عليه الكفارة)** قال في جامع الفصولين: وقيل لا، ولو أفطر على ظن أنه يقاتل أهل الحرب فلم يتفق القتال لا يكفر، والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة حمى أن القتال يحتاج إلى تقديم الإفطار ليتقوى بخلاف المرض ا هـ. وحاصله أن المقاتل محتاج إلى تقديم الأكل فصار مأذوناً فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة إذا لو يوجد عذره بعد الأكل لكن قدمنا عن قاضيخان في شرح الجامع سقوطها عنه أيضاً، وكذا عمن ظنت أنه يوم حيضها قوله: **(برئ الصغير وتماثل)** قال في القاموس في مادة م ث ل: تماثل العليل قارب البرء قوله: **(وفيه إشارة إلى أن المريض يجوز له الخ)** قال في الدر المختار: وفيه كلام لأن عندهم نصح المسلم كفر فأنى يتطبب بهم ا هـ. قال محشية: وأيده شيخنا بما نقله عن الدر المنثور للعلامة السيوطي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «ما خلا كافر بمسلم إلا عزم على قتله» قوله: **(وفي القنية لا يجوز للخباز الخ)** قال الرملي: ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل فيه الخباز وغيره، وقوله «هو كاذب الخ» فيه نظر فإن طول النهار وقصره لا دخل له في الكفاية فقد يظهر صدقه في قوله لا يكفيني فيفوض إليه حملاً لحاله في الصلاح تأمل ا هـ. وفي

....

قوله: **(وللمسافر وصومه أحب إن لم يضره)** أي جاز للمسافر الفطر لأن السفر لا يعرا عن المشقة فجعل نفسه عذراً بخلاف المرض لأنه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضياً إلى الحرج، وإنما كان الصوم أفضل إن لم يضره لقوله تعالى ﴿وإن تصوموا خير لكم﴾ [البقرة: ١٨٤] ولأن رمضان أفضل الوقتين فكأن فيه الأداء أولى. ولا يرد علينا القصر في الصلوات فإنه واجب حتى يأثم بالإتمام لأن القصر هو العزيمة وتسميتهم له رخصة إسقاط مجاز، وقول صاحب غاية البيان أن القصر أفضل تسامح. ولو قال المصنف «وصومهما أحب إن لم يضرهما» لكان أولى لشموله. قيد بقوله «إن لم يضره» لأن الصوم إن ضره بأن شق عليه فالفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام «ليس من البر الصيام في السفر»[1] قاله لرجل صائم يصب عليه الماء. وفي المحيط: ولو أراد المسافر أن يقيم في مصر أو يدخل مصره كره

الأمداد عن التتارخانية: سئل علي بن أحمد عن المحترف إذا كان يعلم أنه لو اشتغل بحرفته يلحقه مرض يبيح الفطر وهو محتاج إلى تحصيل النفقة، هل يباح له الأكل قبل أن يمرض؟ فمنع من ذلك أشد المنع. وكذا حكاه عن أستاذه الوبري وإذا لم يكفه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محجوج بأقصر أيام الشتاء ا هـ. قلت: ويمكن حمل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الأبد فضعف عنه لاشتغاله بالمعيشة ويقربه إطلاق قوله «فله أن يفطر ويطعم» تأمل. وانظر إذا كان أجر نفسه في العمل مدة معلومة هل له الفطر إذا جاء رمضان؟ والظاهر نعم إذا لم يرض المستأجر بفسخ الإجارة كما في الظئر فإنه يجب عليها الإرضاع بالعقد فيحل لها الإفطار إذا خافت على الولد فيكون خوفه على نفسه أولى تأمل، وينبغي التفصيل في مسألة المحترف بأن يقال: إذا كان عنده ما يكفيه وعياله لا يحل له الفطر لأنه إذا كان كذلك يحرم عليه السؤال من الناس فلا يحل له الفطر بالأولى وإن كان محتاجاً إلى العمل يعمل بقدر ما يكفيه وعياله حتى لو أداه العمل في ذلك إلى الفطر حل له إذا لم يمكنه العمل في غير ذلك مما لا يؤديه إلى الفطر من سائر الأعمال التي يقدر عليها قوله: **(فجعل نفسه عذراً أي نفس السفر عذر وإن عرا)** عن المشقة لأنها موجودة فيه غالباً والنادر كالعدم فأنيطت الرخصة بنفس السفر، وظاهر إطلاقهم أنه لو دخل بلداً ولم ينو فيه إقامة نصف شهر أن له الفطر، ويؤيده ما يأتي قريباً في كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهة الفطر على الإقامة في مصر أو دخوله إلى مصره ففرق بين مصره وغيره مصره، فعلق الكراهة في مصره على الدخول وفي غير مصره على الإقامة، ويدل عليه أيضاً ما يذكره عن الولوالجية من أن السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم قوله: **(وفي المحيط ولو أراد المسافر الخ)** أي إذا كان الرجل

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصوم باب ٣٦. مسلم في كتاب الصيام حديث ٩٢. أبو داود في كتاب الصوم باب ٤٣. الترمذي في كتاب الصوم باب ١٨. النسائي في كتاب الصوم باب ٤٦ـ ٤٨. أحمد في مسنده (٤/ ٢٩٩، ٣١٩) (٥/ ٤٣٤).

. . . .

له أن يفطر لأنه اجتمع في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الإقامة فرجحنا المحرم احتياطاً. وصرح في الخلاصة بكراهة الصوم إن أجهده. وأطلق الضرر ولم يقيده بضرر بدنه لأنه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاؤه أو عامتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالإفطار أفضل ـ كذا في الخلاصة والظهيرية ـ لأن ضرر المال كضرر البدن. وأشار إلى أن إنشاء السفر في شهر رمضان جائز لإطلاق النص خلافاً لعلي وابن عباس كذا في المحيط. وفي الولوالجية: والسفر الذي يبيح الفطر هو الذي يبيح القصر لأن كلاهما قد ثبتت رخصته. وأطلق السفر فشمل سفر الطاعة والمعصية لما عرف، وأراد بالضرر الضرر الذي ليس فيه خوف الهلاك لأن ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالإفطار في مثله واجب لا أنه أفضل. كذا في البدائع. ومنه ما إذا أكره المريض والمسافر فإن الإفطار واجب ولا يسعه الصوم حتى لو امتنع من الإفطار فقتل يأثم كالإكراه على أكل الميتة بخلاف ما إذا كان صحيحاً مقيماً فأكره بقتل نفسه فإنه يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الإفطار حتى قتل يثاب عليه لأن الوجوب ثابت حالة الإكراه وأثر الرخصة بالإكراه في سقوط الإثم بالترك لا في سقوط الواجب كالإكراه على الكفر. كذا في البدائع. وقيدنا بكونه أكره بقتل نفسه لأنه لو قيل له لتفطرن أو لأقتلن ولدك فإنه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الخمر أو لأقتلن ولدك فصار كتهديده بالحبس. كذا في النهاية. وفي فتاوى قاضيخان: المسافر إذا تذكر شيئاً قد نسيه في منزله فدخل فأفطر ثم خرج ـ قال عليه الكفارة قياساً لأنه مقيم عند الأكل حيث رفض سفره بالعود إلى منزله وبالقياس نأخذ ا هـ.

قوله: **(ولا قضاء إن ماتا عليهما)** أي ولا قضاء على المريض والمسافر إذا ماتا قبل الصحة والإقامة لأنهما لم يدركا عدة من أيام أخر فلم يوجد شرط وجوب الأداء فلم يلزم القضاء. قيد به لأنه لو صح المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الإيصاء بقدره

مسافراً في أول النهار وأراد أن يدخل في أثناء النهار مصراً غير مصره وينوي فيه الإقامة أو يدخل مصره مطلقاً يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجيحاً للمحرم وهو الإقامة، والظاهر أن هذا إذا كان دخوله المصرفي وقت النية كما يفيده ما سيأتي في شرح قول المصنف «ولو نوى المسافر الإفطار الخ» لأنه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والمحرم بخلاف ما إذا كان في وقت النية مسافراً لأنه تمحض فيه المبيح، نعم بعد إقامته يجب عليه إمساك بقية يومه كما سيأتي هذا ما ظهر لي تأمل. لكن رأيت في البدائع ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة. فإن كان أكبر رأيه أنه يتفق دخوله المصرحين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر فيه ا هـ. ذكر ذلك قبيل باب الاعتكاف قوله: **(لأن ضرر المال كضرر البدن)** قال في النهر: علل في الفتاوى أفضلية الإفطار بوافقة قوله: **(أي ولا قضاء على المريض والمسافر)** أرجع في النهر الضمير المجرور إلى المرض والسفر وإليه يومئ كلام الزيلعي، وهو أظهر في التقييد المذكور في قوله «قيد به» أي بموتهما على السفر والمرض وإن كان ظاهراً على ما

....

وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الإدراك بهذا المقدار. وذكر الطحاوي أن هذا قول محمد، وعندهما يلزمه قضاء الكل، وغلطه القدوري وتبعه في الهداية قال: والصحيح أنه لا يلزمه إلا بقدره عند الكل. وإنما الخلاف في النذر بأن يقول المريض لله علي صوم هذا الشهر فصح يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما، وعند محمد قضاء ما صح فيه. والفرق لهما أن النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلف، وفي هذه المسألة السبب إدراك العدة فيتقدر بقدر ما أدرك فيه. وإنما لم يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الإيصاء لأنه معلق بالصحة وإن لم يذكر أداة التعليق تصحيحاً لتصرف المكلف ما أمكن فينزل عن الصحة. وأجاب عنه في غاية البيان بأن الجماعة الذي أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار أن الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لأن جهل الإنسان لا يعتبر حجة على غيره، وقد ذكره بعد ما ثبت عنده وهو ممن لا يتهم لأوصافه الجميلة. والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بلا خلاف، وإن مات بعد ما صح يوماً يلزمه الإيصاء بالجميع عندهما، وعند محمد بقدر ما صح. وفصل

ذكره لأنه بعد الصحة والإقامة لا يوصفان حقيقة بالوصف المذكور قوله: **(وغلطه القدوري)** قال في النهر: يعني رواية ودراية إذ لزوم الكل متوقف على القدرة عليه ولم توجد والكتب المعتمدة ناطقة بخلاف ما قال، والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب، وبهذا اندفع ما يأتي عن غاية البيان قوله: **(ليظهر في الإيصاء)** تعليل للمنفي وهو يلزمه، وقوله «لأنه» أي النذر معلق بالصحة تعليل للنفي قوله: **(لأنه معلق بالصحة)** أي النذر وهو قول المريض «لله علي صوم هذا الشهر) أي لأنه في قوة قوله إذا برئت قوله: **(والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بلا خلاف وإن مات بعد ما صح يوماً يلزمه الإيصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال إن لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل وإن صامه لا يلزمه شيء كالمريض في رمضان الخ)** هكذا في بعض النسخ، وفي بعضها اضطرب. وعلى هذه النسخة يجب إبدال الصحيح بالمريض. وفي بعض النسخ «والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء، ولو صام بعضه ثم مات يلزمه الإيصاء بما بقي من الشهر، وأما المريض إذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شيء بلا خلاف، وإن مات بعد ما صح يوماً لزمه الإيصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح» ا هـ. ولا يخفى أن تفصيل الطحاوي إنما هو في القضاء كما علم من كلامه المار، ولذا ردوا عليه هذا. وفي السراج: رجل نذر صوم رجب فأقام أياماً قادراً على الصوم قبل رجب ثم مات، ذكر في الفتاوى أن عليه الوصية بشهر كامل، وذكر الحاكم أنه يوصي بقدر ما قدر، وذكر في الكرخي أنه إن مات قبل رجب لا شيء عليه، والأوّلان روايتان عنهما، والثالث قول محمد خاصة لأن إلزام ما لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصي إذا لم يقدر على قضاء رمضان، ولهما على طريقة الحاكم أن النذر سبب ملزم فجاز الفعل

ماتا عليهما ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة بوصية وقضيا ما قدرا بلا شرط ولاء فإذا

الطحاوي فقال: إن لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل، وإن صامه لا يلزمه شيء كالمريض في رمضان إذا صح يوماً فصامه ثم مات لا يلزمه شيء اتفاقاً لأنه بالصوم تعين أنه لا يصلح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما إذا لم يصمه حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي، لأن ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الأول والوسط والأخير فلما قدر على قضاء البعض فكأنه قدر على قضاء الكل إليه أشار في البدائع وغاية البيان. وفي الولوالجية: ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل أن يصح لم يجب عليه لأنه لم يجب عليه أداء الأصل فلا يجب أداء البدل، ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح فعاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه الشهر كله لأن الاعتكاف مما لا يتجزى.

قوله: **(ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة بوصية)** أي يطعم ولي المريض والمسافر عنهما عن كل يوم أدركاه كصدقة الفطر إذا أوصيانه لأنهما لما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهما التحقا بالشيخ الفاني دلالة لا قياساً فوجب عليهما الإيصاء بقدر ما أدركا فيه عدة من أيام أخركما في الهداية. ولو قال «ويطعم ولي من مات وعليه قضاء رمضان» لكان أشمل لأن

عقيبه وأنما التأخير لتسهيل الأداء إلا أنه لا بد من التمكن من الأداء لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق، ولهما على طريقة الفتاوى أن اللزوم إذا لم يظهر في حق الأداء يظهر في خلفه وهو الإطعام، فإذا ثبت هذا فنقول: إذا نذر شهراً غير معين ثم أقام بعد النذر أياماً قادراً على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية لجميع الشهر على كلا الطريقتين. وقال محمد وزفر: لقدر ما قدر؛ وجه قولهما على طريق الحاكم أن ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فإذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الإيصاء، وعلى طريقة الفتاوى النذر ملزم في الذمة الساعة ولا يشترط إمكان الأداء، وفائدة الخلاف إذا صام ما أدرك فعلى الأول لا يجب الإيصاء بالباقي، وعلى الثاني يجب. ومثله لو نذر ليلاً صوم شهر غير معين ومات في الليل لا يجب الإيصاء على الأول لعدم الإدراك، ويجب على الثاني، ولو أوجب على نفسه صوم رجب ثم أقام أياماً ولم يصم فقد مر ا هـ. ما في السراج ملخصاً. وبه علم وجه الفرق بين النذر المعين والمطلق. ثم قال في السراج: مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صح بعده يوماً أو يومين فلم يصم ثم مرض ومات، فعليه الإيصاء بجميع الشهر، أما على طريقة الفتاوى فظاهر، وكذا على طريقة الحاكم لأن بخروج الشهر المعين وصحته بعده وجب عليه صوم شهر مطلق، فإذا لم يصم فيه وجب عليه الإيصاء بجميع الشهر كما في النذر المطلق إذا بقي يوماً أو يومين فلم يصم ثم مرض ومات، فعليه الإيصاء بجميع الشهر، أما على طريقة الفتاوى فظاهر، وكذا على طريقة الحاكم لأن بخروج الشهر المعين وصحته بعده وجب عليه صوم شهر مطلق، فإذا لم يصم فيه وجب عليه الإيصاء بجميع الشهر كما في النذر المطلق إذا بقي يوماً أو يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات ا هـ. قوله: **(لكان أشمل الخ)** أجاب في النهر

....

هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من أفطر لعذر بل يدخل فيه من أفطر متعمداً ووجب القضاء عليه، بل أراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل وصيهما، وأراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بأن يطعم عن صوم كل يوم نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعاً من تمر أو شعير لا التشبيه مطلقاً لأن الإباحة كافية هنا، ولهذا عبر بالإطعام دون الإيتاء دون صدقة الفطر فإن الركن فيها التمليك ولا تكفي الإباحة. وقيد بالوصية لأنه لو لم يأمر لا يلزم الورثة شيء كالزكاة لأنها من حقوق الله تعالى، ولا بد فيها من الإيصاء ليتحقق الاختيار إلا إذا مات قبل أن يؤدي العشر فإنه يؤخذ من تركته من غير إيصاء لشدة تعلق العشر بالعين. كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسألة إذا باع صاحب المال ماله قبل أداء الزكاة، ومع ذلك لو تبرع الورثة أجزأه إن شاء الله تعالى. وكذا كفارة اليمين والقتل إذا تبرع الوارث بالإطعام والكسوة يجوز، ولا يجوز التبرع بالإعتاق لما فيه من إلزام الولاء للميت بغير رضاه. وأشار بالوصية إلى أنه معتبر من ثلث ماله صرح به قاضيخان في فتاواه، وإلى أن الصلاة كالصوم بجامع أنهما من حقوقه تعالى بل أولى لكونها

بأن من أفطر متعمداً فوجوبها عليه بالأولى على أن الفصل معقود للعوارض قوله: **(بل أراد بالولي)** كذا في بعض النسخ وفي بعضها بدون «بل» قوله: **(وكذا كفارة اليمين والقتل الخ)** كذا في الزيلعي والدرر. قال في الشرنبلالية أقول: لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشيء لأن الواجب فيها ابتداء عتق رقبة مؤمنة ولا يصح إعتاق الوارث عنه كما ذكره، والصوم فيها بدل عن الإعتاق لا يصح فيه الفدية كما يأتي اهـ. ومثله في العزمية معترضاً على صاحب الدرر والزيلعي، وادعى أن الزيلعي وهم في فهم كلام الكافي، وعبارة الكافي على ما في شرح الشيخ إسماعيل: على معسر كفارة يمين أو قتل وعجز عن الصوم لم تجز الفدية كمتمتع عجز عن الدم والصوم لأن الصوم هنا بدل ولا بدل للبدل، فإن مات وأوصى بالتكفير صح من ثلثه وصح التبرع في الكسوة والإطعام لأن الإعتقاء بلا إيصاء إلزام الولاء على الميت ولا إلزام في الكسوة والإطعام انتهت. وأنت خبير بأنها نص فيما قاله الزيلعي، وأما ما ادعاه في العزمية من أن الموضوع في كلام الكافي هو الكفارة مطلقاً ولما وقع في سياق كلامه ذكر كفارة يمين أو قتل وهما قد اشتركا في مسألة الإعتاق، ذهل الزيلعي عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعلق هذه المسألة بهما وقال ما قال اهـ. فبعيد، ولا ينافي ذلك ما سيأتي في شرح قوله «وللشيخ الفاني» من أنه لو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل لا تجوز له الفدية لأن الصوم هنا بدل عن غيره، فإن ذاك في الحي وما هنا فيما إذاتبرع عنه الولي فيصح لعدم إمكان الأصل لعدم إمكان الإعتاق لما فيه من الإلزام كما بسطه الشيخ إسماعيل في الجواب عن الدرر. وفي الإمداد في فصل إسقاط الصلاة: ولزم عليه يعني من أفطر في رمضان الوصية بما قدر عليه وبقي في ذمته حتى أدركه الموت وأوصى بفدية ما عليه من صيام فرض رمضان، وكذا صوم كفارة يمين وقتل خطأ وظهار وجناية على إحرام وقتل محرم صيد أو صوم منذور، فيخرج عنه وليه من

جاء رمضان قدم الأداء على القضاء وللحامل والمرضع إن خافتا على الولد أو النفس

أهم، ويؤدي عن كل وتر نصف صاع لأنه فرض عند الإمام. كذا في غاية البيان. ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح وإلى أن سائر حقوقه تعالى كذلك، مالياً كان أو بدنياً. وعبادة محضة أو فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر، أو عكسه كالعشر، أو مؤنة محضة كالنفقات، أو فيه معنى العقوبة كالكفارات. وإلى أن الولي لا يصوم عنه ولا يصلي لحديث النسائي «لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد» وقيدنا بكونهما أدركا عدة من أيام أخر إذ لو ماتا قبله لا يجب عليهما الإيصاء لما قدمناه لكن لو أوصياه به صحت وصيتهما لأن صحتها لا تتوقف على الوجوب. كذا في البدائع. وأشار أيضاً إلى أنه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة لأنه وقع اليأس عن أدائه فوقع القضاء بالإطعام كالصوم في الصلاة. كذا ذكره الولوالجي في فتاويه. فالحاصل أن ما كان عبادة بدنية فإن الوصي يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة الفطر، وما كان عبادة مالية كالزكاة فإنه يخرج عنه القدر الواجب عليه، وما كان مركباً منهما كالحج فإنه يحج عنه رجلاً من مال الميت.

قوله: **(وقضيا ما قدرا بلا شرط ولاء)** أي لا يشترط التتابع في القضاء لإطلاق قوله تعالى ﴿فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] والذي في قراءة أبي «فعدة من أيام أخر متتابعه» غير مشهور لا يزاد بمثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فإنها مشهورة فيزاد. كذا في النهاية والكافي. لكن المستحب التتابع. وأشار بإطلاقه إلى أن القضاء على التراخي لأن الأمر فيه مطلق وهو على التراخي كما عرف في الأصول. ومعنى التراخي عدم تعين الزمن الأول للفعل ففي أي وقت شرع فيه كان ممتثلاً ولا إثم عليه بالتأخير، ويتضيق عليه الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الأداء قبل موته ولهذا قال أصحابنا: إنه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يصوم متطوعاً ولو كان الوجوب على الفور يكره له التطوع قبل القضاء لأنه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق، ولهذا إذا أخر قضاء رمضان حتى دخل آخر فلا فدية عليه لكونها تجب خلفاً عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضاء ولهذا قال: **(فإذا جاء رمضان آخر قدم الأداء على القضاء)** لأنه في وقته وهو لا يقبل غيره ويصوم القضاء بعده، وهذا بخلاف قضاء الصلوات فإنها على الفور ولا يباح التأخير إلا بعذر. ذكره الولوالجي قوله: **(وللحامل والمرضع إذا خالفتا على الولد أو النفس)** أي لهما الفطر دفعاً للحرج ولقوله ﷺ «إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع

ثلث ما ترك ا هـ. فقد نص على جواز الإيصاء بذلك، وحينئذ فلا مانع من التوفيق بما مر والله تعالى أعلم. وبه يندفع ما في حاشية مسكين عن الأقصر أي من أن مرادهم بالقتل قتل الصيد لا قتل

. . . .

الصوم»[١] قيد بالخوف بمعنى غلبة الظن بتجربة أو إخبار طبيب حاذق مسلم كما في الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه، لأنها لو لم تخف لا يرخص لها الفطر. وإنما لا يجوز إفطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الإكراه لأن العذر في الإكراه جاء من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع، وهناك فرق آخر مذكور في النهاية. وأطلق المرضع ولم يقيدها ليفيد أنه لا فرق بين الأم والظئر، أما الظئر فلأن الإرضاع واجب عليها بالعقد، وأما الأم فلوجوبه ديانة مطلقاً وقضاء إذا كان الأب معسراً أو كان الولد لا يرضع من غيرها، وبهذا اندفع ما في الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لا الأم فإن الأب يستأجر غيرها. وإنما قال «إذا خافتا على الولد،» ولم يقل كالقدوري «إذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما» لأنه لا يشمل المستأجر إذ لا ولد لها. كذا قيل، وقد قيل إنه ولدها من الرضاع لأن المفرد المضاف يعم، سواء كان مضافاً لمفرد أو غيره كما صرحوا به، فيشمل الولد الذي ولدته والذي أرضعته لأنه ولدها شرعاً وإن كان ولدها مجازاً لغة. والواو في قوله «والمرضع» بمعنى «أو» لأن هذا الحكم ثابت لكل واحد منهما على الانفراد. كذا في النهاية. والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها اللبن. ولا يجوز إدخال التاء في أحدهما كما في «حائض» و «طالق» لأن ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة إلا إذا أريد الحدوث فإنه يجوز إدخال التاء بأن يقال حائضة الآن وغداً. كذا في غاية البيان. ولم أر من صرح بأن الحامل والمرضع إذا ماتا قبل أن يزول خوفهما على الولد أو على أنفسهما أنه لا يلزمهما القضاء كالمريض والمسافر لكن صرح في البدائع بأن للقضاء شرائط منها: القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول الحامل والمرضع فعلى هذا إذا زال الخوف أياماً لزمهما بقدره، بل ولا

النفس لأنه ليس فيه إطعام اهـ. فليتأمل وليراجع كي يظهر الحق قوله: **(وهناك فرق آخر مذكور في النهاية)** وهو أن الحامل والمرضع مأمورة بصيانة الولد مقصوداً ولا يتأتى بدون الإفطار عند الخوف فكانت مأمورة أيضاً بالإفطار، والأمر به مع الكفارة التي بناؤها على الزجر عنه لا يجتمعان بخلاف الإكراه فإن كل واحد غير مأمور قصداً بصيانة غيره بل نشأ الأمر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم يتفاوت بتفاوت الأمر القصدي والضمني قوله: **(وقد قيل إنه ولدها من الرضاع الخ)** قال في النهر: لا يخفى أن هذا إنما يتم أن لو أرضعته والحكم أعم من ذلك فإنها بمجرد العقد لو خافت على الولد جاز لها الفطر.

قوله: **(والمرضع هي التي لها اللبن الخ)** قال في النهر: المرضع هي التي شأنها الإرضاع وإن لم تباشر، والمرضعة هي التي في حال الإرضاع ملقمة ثديها الصبي. وهذا الفرق مذكور في الكشاف،

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الصوم باب ٤٤. الترمذي في كتاب الصوم باب ٢١. النسائي في كتاب الصيام باب ٥١، ٦٢. ابن ماجه في كتاب الصيام باب ١٢. أحمد في مسنده (٤/ ٣٤٧).

وللشيخ الفاني وهو يفدى فقط وللمتطوع بغير عذر في رواية ويقضى ولو بلغ صبي أو

خصوصية فإن كل من أفطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه شيء فيدخل المكره والأقسام الثمانية المتقدمة.

قوله: **(وللشيخ الفاني وهو يفدي فقط)** أي له الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم، ووروده في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص إلى أن يموت وسمي به إما لأنه قرب من الفناء أو لأنه فنيت قوته، وإنما لزمته باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤدياً، وإنما أبيح له الفطر لأجل الحرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار إلى القضاء فوجب الفدية لكل يوم نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعاً من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الإباحة أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه. كذا في فتح القدير وفتاوى قاضيخان. وفي معراج الدراية: ولا يجوز في الفدية الإباحة لأنها تنبئ عن تمليك ا هـ. وهو مخالف لما قدمناه، ويحمل ما في المعراج على الفدية في الحج. ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لأن شرط الخلفية استمرار العجز في الصوم، وإنما قيدنا به ليخرج إذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتيمم لأن خلفية التيمم مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه، وكذا خلفية الأشهر عن الأقراء في الاعتداد مشروط بانقطاع الدم من سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الأنكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه في الحيض. وفي الكافي: وشرط الخلفية استمرار العجز كما في اليمين وفي صوم دم المتعة وغيرها قد تخلف لقيام الدليل ا هـ. وأشار المصنف فيما سبق من أن المسافر إذا لم يدرك عـدة فلا شيء عليه إذا مات إلى أن الشيخ الفاني لو كان مسافراً فمات قبل الإقامة لا يجب عليه الإيصاء بالفدية لأنه يخالف غيره في التخفيف لا في التغليظ، لكن ذكره الشارحون بصيغة «قيل» ينبغي أن لا يجب مع أن الأولى الجزم به لاستفادته مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة في كلام أهل المذهب فلم يجزموا بها، لأن الفدية لا تجوز إلا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم الأبد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له أن يطعم ويفطر لأنه استيقن أن لا يقدر على قضائه، وإن لم يقدر على الإطعام لعسرته يستغفر الله تعالى، وإن لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء إذا لم يكن نذر الأبد. ولو نذر صوماً معيناً فلم يصم حتى صار فانياً جازت له الفدية، ولو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخاً كبيراً لا

وبه اندفع ما في غاية البيان من أنه لا يجوز إدخال التاء في أحدهما الخ قوله: **(وإنما قيدنا به)** أي بقوله «في الصوم».

....

تجوز له الفدية لأن الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عما يكفر به من المال. كذا في فتح القدير. وفي فتاوى قاضيخان وغاية البيان: وكذا لو حلق رأسه وهو محرم عن أذى ولم يجد نسكاً يذبحه ولا ثلاثة آصع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فانٍ لا يستطيع الصيام فأطعم عن الصيام لم يجز لأنه بدل. وفي القنية: ولو تصدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الفدية يجزئه. وفي فتاوى أبي حفص الكبير: إن شاء أعطى الفدية في أول رمضان بمرة وإن شاء أعطاها في آخره بمرة. وعن أبي يوسف: لو أعطى نصف صاع من برعن عن يوم واحد لمساكين يجوز. قال الحسن: وبه نأخذ وإن أعطى مسكيناً صاعاً عن يومين فعن أبي يوسف روايتان. وعند أبي حنيفة لا يجزئه كالإطعام في كفارة اليمين. وفي الفتاوى الظهيرية: استشهاداً لكون البدل لا بدل له. وذكر الصدر الشهيد إذا كان جميع رأسه مجروحاً فربط الجبيرة لم يجب عليه أن يمسح لأنَّ المسح هنا أصل منصوص عليه لا بدل عن غيره ا هـ.

قوله: **(وللمتطوع بغير عذر في رواية ويقضي)** أي له الفطر بعذر وبغيره، وإذا أفطر قضى إن كان نفلاً قصدياً وهذه الرواية عن أبي يوسف، وظاهر الرواية أنه ليس له الفطر إلا من عذر. وصححه في المحيط. وإنما اقتصر على هذه الرواية لأنها أرجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال: إن الأدلة تظافرت عليها وهي أوجه. ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر أو لا؟ قيل نعم، وقيل لا، وقيل عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لأحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر. وقيل: إن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وإن لم يأكل لا يباح الفطر، وإن كان يتأذى بذلك يفطر. كذا في فتح القدير. ولم يصحح شيئاً كما ترى. وفي الكافي: والأظهر أنها عذر. وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير من أحكام الخلوة أن الضيافة عذر. وفي الفتاوى الظهيرية قالوا: والصحيح من المذهب أنه ينظر في ذلك إن كان صاحب الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الإفطار لا يفطر. وقال شمس الأئمة الحلواني: أحسن ما قيل في هذا الباب أنه إن كان يثق من نفسه القضاء يفطر دفعاً للأذى عن أخيه المسلم، وإن كان لا يثق لا يفطر وإن كان في ترك الإفطار أذى أخيه المسلم. وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا التفصيل ا هـ. وفي موضع آخر منها: وإن كان صائماً عن قضاء رمضان يكره له أن يفطر لأن له حكم رمضان ا هـ. ولهذا لا يفطر لو حلف رجل بالطلاق ليفطرن كذا في المحيط. وفي النهاية: الأظهر أن الضيافة عذر. وفي البزازية: لو حلف بطلاق امرأته إن لم يفطر أن نفلاً أفطر وإن قضاء لا والاعتماد على أنه يفطر فيهما ولا يحنثه، وإذا قلنا بأن الضيافة عذر في التطوع تكون عذراً في حق الضيف والمضيف. كذا في شرح الوقاية. وأطلق في قضاء التطوع فشمل ما إذا كان فطره

....

عن قصد أو لا بأن عرض الحيض للصائمة المتطوعة في أصح الروايتين. كذا في النهاية. وقيدنا النفل بكونه قصدياً لأنه لو شرع على ظن أنه عليه ثم علم أنه لا شيء عليه كان متطوعاً والأحسن أن يتمه، فإن أفطر لا قضاء عليه. كذا في المحيط وغيره. وقيده صاحب الهداية في التجنيس بأن لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بأن لا شيء عليه فإن مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لأنه لما مضى عليه ساعة صار كأنه نوى في هذه الساعة، فإذا كان قبل الزوال صار شارعاً في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال: إذا نوى الصوم للقضاء بعد طلوع الفجر حتى لا تصبح نيته عن القضاء يصير صائماً، وإن أفطر يلزمه القضاء كما إذا نوى التطوع ابتداء وهذه ترد إشكالاً على مسألة المظنون ا هـ. وقد تقدم الكلام عليه عند قوله «وما بقي لم يجز إلا بنية معينة». وفي البدائع: إذا شرع في صوم الكفارة ثم أيسر في خلاله لا قضاء عليه. وفي الفتاوى الظهيرية: ويكره للعبد أو للأجير أو للمرأة أن يتطوع بالصوم إلا أن يأذن من له حق فيه ومن له الحق له أن يفطره. وفي الولوالجية: وابنة الرجل وقرابته تتطوع بدون إذنه لأنه لا يفوّت حقه ا هـ. وقيد في المحيط والولوالجية كراهة صوم المرأة بأن يضر بالزوج، أما إذا كان لا يضره بأن كان صائماً أو مريضاً فلها أن تصوم وليس له منعها لأنه ليس فيه إبطال حقه بخلاف العبد والمدبر وأم الولد والأمة فإنه ليس لهم الصوم بغير إذن المولى وإن لم يضر به لأنه منافعهم مملوكة للمولى بخلاف المرأة فإن منافعها غير مملوكة للزوج وإنما له حق الاستمتاع بها. وتقضي المرأة إذا أذن لها الزوج أو بانت منه، ويقضي العبد إذا أذن له المولى أو أعتق. وقيد كراهة صوم الأجير أيضاً بكون الصوم يضر بالمستأجر في الخدمة فإن كان لا يضر فله أن يصوم بغير إذنه ا هـ. وفي البزازية قالوا: يباح الفطر لأجل المرأة أي لا يمنع صوم النفل صحة الخلوة. وفي النظم: الأفضل أن يفطر للضيافة ولا يقول أنا صائم لئلا يقف على سره أحد. وفي فتاوى قاضيخان: لا يصوم المملوك تطوعاً إلا بإذن المولى إلا إذا كان غائباً ولا ضرر له في ذلك ا هـ. وهو خلاف ما في المحيط. وإن أحرمت المرأة تطوعاً بغير إذن الزوج قالوا: له أن يحللها. والأجير إذا كان يضره الخدمة وكذا في الصلوات. كذا في فتاوى قاضيخان. فالحاصل أن الصوم والحج والصلاة سواء، والأظهر من هذا كله إطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لأن الصوم يضر ببدن المرأة ويهزلها وإن لم يكن الزوج الآن يطؤها والعبد منافعه مملوكة للمولى فليس له الصوم مطلقاً

قوله: **(فإذا كان قبل الزوال صار شارعاً)** المراد به قبل الضحوة الكبرى ومفهومه أنه إذا كان بعد الزوال أي بعد نصف النهار لا يجب عليه القضاء إذا قطعه، سواء قطعه في الحال أو بعد ساعة، وهو ظاهر. قاله بعض الفضلاء.

قوله: **(والأظهر من هذا كله الخ)** قال في النهر: وعندي أن إحالة المنع على الضرر وعدمه على

أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئاً ولو نوى المسافر الإفطار ثم قدم ونوى الصوم

بغير إذنه. ولو كان المولى غائباً فإنه لم يكن مبقي على أصل الحرية في العبادات إلا في الفرائض، وأما في النوافل فلا. وفي القنية: وللزوج أن يمنع زوجته عن كل ما كان الإيجاب من جهتها كالتطوع والنذر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان، وكذا العبد إلا إذا ظاهر من امرأته لا يمنعه من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به. ثم أن اعلم افساد الصوم أو الصلاة بعد الشروع فيها مكروه - نص عليه في غاية البيان - وليس بحرام لأن الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحه في فتح القدير.

قوله: **(ولو بلغ أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئاً)** فالإمساك قضاء لحق الوقت بالتشبه وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهما فيه. وأطلق الإمساك ولم يبين صفته للاختلاف فيه، والأصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالإمساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجباً. وأطلق في عدم القضاء فشمل ما إذا أفطرا في ذلك اليوم أو صاماه، وسواء كان قبل الزوال أو بعده، لأن الصوم لا يتجزى وجوباً كما لا يتجزى آداء، وأهلية الوجوب منعدمة في أوله فلا يجب. وقيد بالصوم لأنه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه اتفاقاً وهو قياس زفر، وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بأن السبب في الصلاة الجزء المتصل بالأداء فوجدت الأهلية عنده، وفي الصوم الجزء الأول هو السبب والأهلية معدومة عنده. قال في فتح القدير: وعلى هذا فقولهم في الأصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سبباً للمؤدى وظرفاً له كوقت الصلاة أو سبباً ومعياراً وهو ما يقع فيه مقدار به كوقت الصوم تساهل، إذ يقتضي أن السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه، ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال: يلزم أن لا يجب الإمساك في نفس الجزء الأول من اليوم لأنه هو السبب للوجوب والإلزام سبقَ الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب فالإيجاب فيه يستدعي سبباً سابقاً والفرض خلافه، ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكروه في وقت الصلوات من أن السببية تضاف إلى الجزء الأول فإن لم يؤد عقيبه انتقلت إلى ما يلي ابتداء الشروع، فإن لم يشرع إلى الجزء الأخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلف مستغنى عنه إذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه ا هـ. وقد يقال: إن قولهم يقتضي أن السبب تمام الوقت مسلم لو سكتوا وهم قد صرحوا بأنه لا يمكن جعل كل الوقت سبباً في الصلاة، وذكروا أن السببية تنتقل من جزء إلى جزء. وقوله «ثم على ما بان إلى آخره» فيه بحث، أما على اختيار شمس الأئمة السرخسي من أن السببية لليالي والأيام فقد وجد السبب بالليلة فالإمساك إنما وجب في الجزء الأول باعتبار سبق

عدمه أولى للقطع بأن صوم يوم لا يهز لها فلم يبق إلا منعه عن وطئها وذلك إضرار به، فإن انتفي بأن كان مريضاً أو مسافراً جاز.

....

السبب عليه وهو الليل، وأما على اختيار غيره من أن السببية خاصة بالأيام وأن الليالي لا دخل لها في السببية، فلأن لزوم تقدم السبب إنما هو عند الإمكان، أما عند عدم الإمكان فلا والصوم منه لأن وقته معيار له مقدر به يزيد بزيادته وينقص بنقصانه فلا يمكن أن يكون الجزء الأول خالياً عن الصوم ليكون سبباً متقدماً، ولا يمكن أن يكون ما قبله سبباً لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للمسبب، وقد صرح بأن السبب في الصوم مقارن للمسبب صاحب كشف الأسرار شرح أصول فخر الأسلام البزدوي بخلاف وقت الصلاة فإنه ظرف فأمكن تقدم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن بأن شرع في الجزء الأول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة إذ لا يمكن جعل ما قبل الوقت سبباً.

وذكر بعض المتأخرين من الأصوليين أن السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه، ولا شك في المقارنة على هذا. وأشار المصنف بالمسألتين إلى أصل وهو أن كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الإمساك كالحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو معه، والمجنون يفيق، والمريض يبرأ، والمسافر يقدم بعد الزوال أو الأكل. والذي أفطر عمداً أو خطأ أو مكرهاً أو أكل يوم الشك ثم استبان أنه من رمضان أو أفطر وهو يرى أن الشمس قد غربت أو تسحر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الإمساك كما في حالة الحيض والنفاس. ثم قيل: الحائض تأكل سراً لا جهراً، وقيل تأكل سراً وجهراً، وللمريض والمسافر الأكل جهراً. كذا في النهاية. وغير في فتح القدير عبارة هذا الأصل فقال: كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فإنه يجب عليه الإمساك تشبهاً. قال: وقلنا كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة إلى آخره يعني كما في النهاية ليشمل من أكل عمداً في نهار رمضان لأن الصيرورة للتحول ولو لامتناع ما يليه ولا يتحقق المفاد بهما فيه اهـ. والحاصل أن من أكل عمداً في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار أنه لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة «صار» تفيد التحول من حالة إلى أخرى بخلاف تحقق، ولا يخفى أن ما هرب منه وقع فيه لأنه وإن غير «صار» إلى «تحقق» أتى بكلمة «لو» المفيدة لامتناع ما يليه المفيدة أن الصفة لم تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمداً فليتأمل. فظهر من هذا أن من كان أهلاً للصوم في أوله كمن أكل عمداً لا يدخل تحت الضابط أصلاً على كل منهما، وإنما أدرجوه في هذا الأصل وإن لم يدخل تحته باعتبار أن حكمه وجوب الإمساك تشبهاً فهو مثله لأن غرضهم بيان الأحكام. وعبارة البدائع أولى وهي: أما وجوب الإمساك تشبهاً بالصائمين فكل من كان له عذر في

قوله: **(وعبارة البدائع إلى قوله وفي الفتاوى الظهيرية)** سقط من بعض النسخ.

في وقته صح ويقضي بإغماء سوى يوم حدث في ليلته وبجنون غير ممتد وبإمساك بلا

صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لوجب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي إذا بلغ، والكافر إذا أسلم، والمجنون إذا أفاق، والحائض إذا طهرت، والمسافر إذا قدم، وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب والأهلية ثم تعذر عليه المضي بأن أفطر متعمداً أو أصبح يوم الشك مفطراً ثم تبين أنه من رمضان أو تسحر على ظن أن الفجر لم يطلع ثم تبين أنه طالع، فإنه يجب عليه الإمساك تشبهاً. فقد جعل لوجوب الإمساك أصلين، وجعل بعض الفروع مخرجة على أصل وبعضها على آخر فلا إيراد أصلاً والله الموفق. وفي الفتاوى الظهيرية: صبي بلغ قبل الزوال ونصراني أسلم ونويا الصوم قبل الزوال لا يجوز صومهما عن الفرض غير أن الصبي يكون صائماً عن التطوع بخلاف الكافر لفقد الأهلية في حقه. وعن أبي يوسف: إن الصبي يجوز صومه عن الفرض. وقيل: جوابه في الكافر كذلك. إليه أشار في المنتقى. ثم في ظاهر الرواية فرق بين هذا وبين المجنون إذا أفاق في نهار رمضان قبل الزوال ولم يكن أكل شيئاً ونوى الصوم جاز عن الفرض لأن الجنون إذا لم يستوعب كان بمنزلة المرض والمرض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والحيض لأنها منافية للصوم اهـ.

قوله (**ولو نوى المسافر الإفطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح**) إن نوى قبل انتصاف النهار لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب ولا صحة الشروع. أطلق الصوم فشمل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل وحيث أفاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه إن كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النية، ألا ترى أنه لو كان مقيماً في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً لجانب الإقامة فهذا أولى إلا أنه إذا أفطر في المسألتين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيح، وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلاً وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائماً لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه. وأشار إلى أنه لو لم ينو الإفطار وإنما قدم قبل الزوال والأكل فالحكم كذلك بالأولى لأن الحكم إذا كان الصحة مع نية المنافي فمع عدمها أولى، ولأن نية الإفطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطراً، وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلاته كما في الظهيرية قوله (**ويقضي باغماء سوى يوم حدث في ليلته**) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى فيصير عذراً في التأخير لا في الإسقاط. وإنما لا

قوله: (**أو مسافراً قضاه كله**) قال في النهر: كذا قالوا، وينبغي أن يقيد بمسافر يضره الصوم، أما من لا يضره فلا يقضي ذلك اليوم حملاً لأمره على الصلاح لما مر من أن صومه أفضل، وقول بعضهم «إن قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر» ممنوع فيما إذا كان لا يضره قال الشمني: وهذا إذا لم يذكر أنه نوى أم لا، أما إذا علم أنه نوي فلا شك في الصحة، وإن علم أنه لم

....

يقضي اليوم الأول لوجود الصوم فيه وهو الإمساك المقرون بالنية إذ الظاهر وجودها منه، ويقضي ما بعده لانعدام النية. ولا فرق بين أن يحدث الإغماء في الليل أو في النهار في أنه لا يقضي اليوم الأول، وإنما ذكر المصنف حدوثه في ليلته ليعلم حكم ما إذا حدث في اليوم بالأولى لوجود الإمساك وهو ليس بمغمى عليه. وأشار إلى أن الإغماء لو كان في شعبان قضاه كله لعدم النيّة، وإلى أنه لو كان متهتكاً يعتاد الأكل في رمضان أو مسافراً قضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية قوله **(وبجنون غير ممتد)** أي يقضيه إذا فاته بجنون غير ممتد وهو أن لا يستوعب الشهر، والممتد هو أن يستوعب الشهر، وهو مسقط للحرج بخلاف ما دونه لأن السبب قد وجد وهو الشهر والأهلية بالذمة. وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوباً على وجه لا يحرج في أدائه بخلاف المستوعب فإنه يحرج في أدائه فلا فائدة فيه، والإغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج وإلا كان ربما يموت فإنه لا يأكل ولا يشرب، أطلقه فشمل الجنون الأصلي والعارض وهو ظاهر الرواية، وعن محمد أنه فرق بينهما لأنه إذا بلغ مجنوناً التحق بالصبي فانعدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلاً ثم جن وهذا مختار بعض المتأخرين. ودخل تحت غير الممتد ما إذا أفاق آخر يوم من رمضان، سواء كان قبل الزوال أو بعده، فإنه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافاً لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير أنه قال: إذا أفاق بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء. وصححه في النهاية والظهيرية لأن الصوم لا يصح فيه كالليل. اعلم أن الجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقاً للحرج وما لا يمتد جعل كالنوم لأن الجنون لا ينفي أصل الوجوب إذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته حتى ورث وملك وكان أهلاً للثواب كأن نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكاً كله صح فلا يقضي لو أفاق بعده وصح إسلامه تبعاً، وإذا كان المسقط الحرجَ لزم اختلاف الامتداد المسقط فقدر في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما، وعند محمد بصيرورة الصلاة ستاً وهو أقيس لكنهما أقاما الوقت مقام الواجب كما في

ينو فلا شك في عدمها قوله: **(وعن محمد أنه فرق بينهما)** أي قال إن بلغ مجنوناً ثم أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ما مضى، وروى هشام عن أبي يوسف أنه قال: في القياس لا قضاء عليه ولكني أستحسن فأوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لأن الجنون الأصلي لا يفارق العارض في شيء من الأحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة. واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والأصح أنه ليس عليه قضاء ما مضى. كذا في المبسوط، كذا في العناية. وفي مواهب الرحمن: وألزمناه بالقضاء لو أفاق بعضه ولم نسقطه إلا في الأصلي على الأصح اهـ. لكن في شرح الجامع الصغير لقاضيخان وجواب الكتاب مطلقاً فيجري على إطلاقه وهو الصحيح. نص عليه في المنتقى قوله: **(وصححه في النهاية والظهيرية)** أي صححا ما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمعراج وعليه الفتوى وهو مختار شمس الأئمة كما في الإمداد، ومشى عليه

نية صوم وفطر ولو قدم مسافر أو طهرت حائض أو تسحر ظنه ليلاً والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حية أمسك يومه وقضى ولم يكفر كلمة عمداً بعد أكله ناسياً

المستحاضة، وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره، وفي الزكاة باستغراق الحول، وأبو يوسف جعل أكثره ككله. وأما الصغير فقبل أن يعقل كالجنون الممتد فإذا عقل تأهل للأداء دون الوجوب إلا الإيمان، وأما النائم فلكون النوم موجباً للعجز لزم تأخير خطاب الأداء لا أصل الواجب ولذا وجب القضاء إذا زال بعد الوقت. ولما كان لا يمتد غالباً لم يسقط به شيء من العبادات لعدم الحرج والإغماء فوقه، فإن امتد في الصلوات بأن زاد على يوم وليلة جعل عذراً مسقطاً لها دفعاً للحرج لكونه غالباً ولم يجعل عذراً في الصوم لأن امتداده شهراً نادر فلم يكن في إيجابه حرج وبهذا ظهر أن الأعذار أربعة: صبا وجنون وإغماء ونوم. وقد علم أحكامها والله الموفق للصواب.

قوله **(وبامساك بلا نية صوم وفطر)** أي يجب القضاء لأن المستحق هو الإمساك بجهة العبادة ولاعبادة إلا بالنية، وأما هبة النصاب من الفقير فإنها تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجود نية القربة. وفي غاية البيان: وقد مر أن المغمى عليه لا يقضي اليوم الذي حدث الإغماء في ليلته لوجود النية منه ظاهراً فلا بد من التأويل لهذه المسألة. وتأويلها أن يكون مريضاً أو مسافراً لا ينوي شيئاً أو متهتكاً اعتاد الأكل في رمضان فلم يكن حاله دليلاً على عزيمة الصوم اهـ. وكذا في النهاية. ورده في فتح القدير بأنه تكلف مستغنى عنه لأن الكلام عند عدم النية ابتداء لا بأمر يوجب النسيان، ولا شك أنه أدرى بحاله بخلاف من أغمي عليه فإن الإغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الإفاقة فبنى الأمر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية. وأشار بوجوب القضاء فقط إلى عدم وجوب الكفارة لو أكل لأنه غير صائم، وهذا عند أبي حنيفة، وعندهما كذلك إن أكل بعد الزوال، وإن أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوت إمكان التحصيل فصار كغاصب قوله **(ولو قدم مسافر أو طهرت حائض أو تسحر يظنه ليلاً والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حية أمسك يومه وقضى ولم يكفر كأكله عمداً بعد أكله ناسياً ونائمة ومجنونة وطئتا)** لما قدمنا أن كل من صار أهلاً للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فإنه يجب عليه الإمساك لأنه وجب قضاء لحق الوقت لأنه وقت معظم. وإنما وجب القضاء على المسافر والحائض لما تقدم أن أصل الوجوب ثابت عليهما، وإنما المتأخر وجوب الأداء بخلاف الصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم فإنه وإن وجب عليهما الإمساك أيضاً لم يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزء من اليوم كما بيناه، وكذا لو تسحر وهو يظن بقاء الليل فبان خلافه أو أفطر ظاناً زوال اليوم فبان خلافه وجب الإمساك قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن أو

مصححاً له في نور الأيضاح قوله: **(أراد بالظن الخ)** قال في النهر: لا يصح أن يراد بالظن هنا ما

ونائمة مجنونة وطئتا.

نفياً للتهمة ووجب القضاء أيضاً لأنه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر، ولا كفارة في هاتين أيضاً لأن الجناية قاصرة وهي جناية عدم التثبت إلى أن يستيقن لا جناية الإفطار لأنه لم يقصد، ولهذا صرحوا بعدم الإثم عليه كما قالوا في القتل الخطأ لا إثم فيه، والمراد إثم القتل وصرح بأن فيه إثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرمي. كذا في فتح القدير. أراد بالظن في قوله «ظنه ليلاً» التردد في بقاء الليل وعدمه، وسواء ترجح عنده شيء أو لا، فيدخل الشك فإن الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم وجوب الكفارة كما لو ظن، والأفضل له أن لا يتسحر مع الشك. وأراد بقوله «والفجر طالع» تيقن الطلوع لما في الفتاوى الظهيرية: ولو شك في ليلة مقمرة أو متغيمة في طلوع الفجر يدع الأكل والشرب لقوله عليه الصلاة والسلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[1] ولو غلب على ظنه أنه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الروايات. وذكر البقالي في كتاب الصلاة إذا غلب على ظنه أنه أحدث فلا وضوء عليه اهـ. وقيد بقوله «والفجر طالع» لأنه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يتبين له شيء لم يفسد صومه لأن الأصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك. وقوله «ليلاً» ليس بقيد لأنه لو ظن الطلوع وأكل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة لأنه بنى الأمر على الأصل فلم تكمل الجناية، فلو قال ظنه ليلاً أو نهاراً لكان أولى وليس له أن يأكل لأن غلبة الظن تعمل عمل اليقين، وإن أكل ولم يتبين له شيء قيل يقضيه احتياطاً وصححه في غاية البيان ناقلاً عن التحفة، وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضاء عليه وصححه في الإيضاح لأن اليقين لا يزال إلا بمثله والليل أصل ثابت بيقين، وللمحقق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله أن المتيقن به

يعم الشك إذ لا يلائم قوله بعد «أو أفطر كذلك والشمس حية» كما ترى فالصواب إبقاؤه على بابه، غاية الأمر أنه لم يتعرض لمسألة الشك قوله: **(لما في الفتاوى الظهيرية الخ)** قال في النهر: لا يخفى أنه لا مطابقة بين الدعوى والدليل إذ خبر الواحد المضاف إلى غالب الظن لا يوجب اليقين ا هـ. وفيه بحث فإن كلام الظهيرية يفيد أن غلبة الظن بالطلوع لا توجب القضاء وليس فوق غلبة الظن إلا اليقين، فإيجاب القضاء بانضمام خبر العدل إلى غلبة الظن مفيد لإفادة ذلك اليقين ومفيد أنه ليس المراد باليقين ما لا يحتمل النقيض أصلاً إذ لا يحصل ذلك إلا بالمشاهدة لا بخبر الواحد ولا الأكثر إلا إذا تواتر قوله: **(وقوله ليلاً ليس بقيد الخ)** اعترضه في النهر بأنه إنما قيد بالليل ليطابق قوله «أو تسحر» إذ لا خفاء أن التسحر أكل السحور، وجعل «تسحر» بمعنى «أكل» تكلف مستغنى عنه ا هـ. لكن الظاهر أن مراد المؤلف أن السحور غير قيد على أنه لا تكلف في جعل التسحر بمعنى الأكل

---

(١) رواه البخاري في كتاب البيوع باب ٣. الترمذي في كتاب القيامة باب ٦٠. أحمد في مسنده (٣/ ١٥٣).

. . . .

دخول الليل في الوجود، وأما الحكم ببقائه فهو ظني لأن القول بالاستصحاب والأمارة التي بحيث توجب عدم ظن بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيتهاتران فيعمل بالأصل وهو الليل وتمامه فيه. وأراد بالظن في قوله «أو أفطر» كذلك غلبة الظن لأنه لو كان شاكاً تجب الكفارة. كذا في المستصفى. ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافاً بين المشايخ. وإن لم يتبين له شيء فعليه القضاء. وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وإن تبين أنه أكل قيل الغروب وجبت الكفارة. وقيد بكونه ظن وجود المبيح لأنه لو ظن قيام المحرم كأن ظن أن الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة إذا لم يتبين له شيء أو تبين أنه أكل قبل الغروب، وإن تبين أنه أكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا. كذا في التبيين. وفي البدائع ما يخالفه ولفظه: وإن كان غالب رأيه أنها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه.

واختلف المشايخ في وجوب الكفارة؛ فقال بعضهم تجب، وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لأن احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة. فحاصله أنه إما أن يظن أو يشك، فإن ظن فلا يخلو إما أن يظن وجود المبيح أو قيام المحرم، فإن كان الأول فلا يخلو إما أن لا يتبين له شيء أو يتبين صحة ما ظنه أو بطلانه، وكل من الثلاثة إما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهي ستة. وإن شك أيضاً فهي اثنا عشر في وجود المبيح، ومثلها في قيام المحرم فهي أربعة وعشرون، وقد علم أحكامها من المتن منطوقاً ومفهوماً فليتأمل. وأشار إلى أن التسحر ثابت واختلف فيه؛ فقيل مستحب، وقيل سنة واختار الأول في الظهيرية، والثاني في البدائع مقتصراً كل منهما عليه، ودليله حديث

مطلقاً هنا، وتسميته تسحراً باعتبار ظنه. والإلزام أن لا يصح التعبير به هنا لتبين أنه وقع نهاراً، وإذا ظنه نهاراً فيصح تسميته تسحراً أيضاً باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل قوله: **(دليل ظني)** المناسب دليلان ظنيان أو التصريح بخبر الأول بأن يقول لأن القول بالاستصحاب دليل ظني قوله: **(ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافاً بين المشايخ)** أقول: ما سيأتي عن البدائع من تصحيح عدم وجوب الكفارة فيما إذا كان غالب رأيه أنها لم تغرب يقتضي تصحيح عدم الوجوب في الشك بالأولى قوله: **(وفي البدائع ما يخالفه الخ)** لا يقال لايمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما إذا تبين أنه أكل بالليل قوله: **(فهي أربعة وعشرون)** أوصلها في النهر أن ستة وثلاثين بجعله غلبة الظن قسماً مع الظن والشك فكانت الأقسام الخارجة من التقسيم الأول ثلاثة، كل واحد باثني عشر فبلغت ما قال واعترضه بعض الفضلاء بأنه لا فائدة لفرقه بينهما أي الظن وغلبته هنا لأنهم لم يفرقوا بينهما في الحكم كما يظهر لمن تأمل عبارة الزيلعي وغيره. نعم بين مفهوميهما فرق وهو أن مجرد ترجيح أحد طرفي الحكم عند العقل هو أصل الظن فإن زاد ذلك الترجيح حتى قرب من اليقين سمي غلبة الظن

....

الجماعة إلا أبا داود «تسحروا فإن في السحور بركة»[١] والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الأخير من الليل. وقوله «في السحور» هو على حذف مضاف تقديره في أكل السُحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر، فأما على فتحها وهو الأعرف في الرواية فهو اسم للمأكول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به. وقيل: يتعين الضم لأن البركة ونيل الثوب إنما يحصل بالفعل لا بنفس المأكول. كذا في فتح القدير. ومحل الاستحباب ما إذا يتيقن بقاء الليل أو غلب على ظنه، أما إذا شك فالأفضل أن لا يتسحر تحرزاً عن المحرم ولم يجب عليه ذلك، ولو أكل فصومه تام لأن الأصل هو الليل. كذا في الهداية. وفي الفتاوى الظهيرية: وإذا تسحر ثم ظهر أن الفجر طالع أثم وقضى اهـ. وهو بإطلاقه يتناول ما إذا غلب على ظنه بقاؤه فتسحر ثم تبين خلافه فإنه يأثم. وفي البدائع: وهل يكره الأكل مع الشك؟ روى هشام عن أبي يوسف أنه يكره، وروى ابن سماعة عن محمد أنه لا يكره، والصحيح قول أبي يوسف. وعن الهندواني أنه إذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدبادب والأذان يكره وإلا فلا، ولا تعويل على ذلك لأنه مما يتقدم ويتأخر اهـ. والسنة في السحور التأخير لأن معنى الاستعانة فيه أبلغ، وكذا تعجيل الفطر كذا في البدائع. والتعجيل المستحب التعجيل قبل اشتباك النجوم ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير. ولم أر صريحاً في كلامهم أن الماء وحده يكون محصلاً لسنة السحور، وظاهر الحديث يفيده وهو ما رواه أحمد

وأكبر الرأي، فلذا اقتصر في البحر على الأربعة والعشرين. ويراد بالظن حينئذ ما يشمل غلبته، ويرد عليهما جعل الشك تارة في وجود المبيح، وتارة في قيام المحرم ولا وجه له لأن الظن إنما صح تعلقه بالمبيح تارة وبالمحرم أخرى لأن له نسبة مخصوصة إلى أحد الطرفين، فإذا تعلق الظن بوجود الليل لا يكون متعلقاً بوجود النهار وبالعكس. وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه، فإذا شك في قيام زيد كان معناه أن قيامه وعدمه على السواء فكان متعلقاً بكلا الطرفين، فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الليل ووجود النهار في ذلك الوقت على السواء، فكان الحق في التقسيم أن يقال: إما أن يظن وجود المبيح أو وجود المحرم أو يشك، وكل منهما إما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه، وفي كل من الست إما أن يتبين وجود المبيح أو وجود المحرم أو لا يتبين فهي ثمانية عشر، تسعة في ابتداء الصوم، وتسعة في انتهائه. ويشهد لما قلنا صنيع العلامة الزيلعي فإنه لم يذكر إلا ثمانية عشر وذكر أحكامها اهـ. وهو كلام حسن.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصوم باب ٢٠. مسلم في كتاب الصيام حديث ٤٥. الترمذي في كتاب الصوم باب ١٧. النسائي في كتاب الصيام باب ١٨ ١٩. ابن ماجه في كتاب الصيام باب ٢٢. أحمد في مسنده (٢/ ٣٧٧، ٤٧٧) (٣/ ٣٢، ٩٩).

....

عن أبي سعيد مسنداً «السحور كله بركة فلا تدعوه ولو أن يجرع أحدكم جرعة من ماء فإن الله وملائكته يصلون على المتسحرين»[١] والبركة في الحديث لغة الزيادة والنماء، والزيادة فيه على وجوه: زيادة في القوة على أداء الصوم، وزيادة في إباحة الأكل والشرب، وزيادة على الأوقات التي يستجاب فيها الدعاء كذا ذكره الكلاباذي وبيتها في غاية البيان.

وفي البزازية: ويستحب تعجيل الإفطار إلا في يوم غيم، ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وإن أذن المؤذن اهـ. وذكر قبله: شهدا أنها غربت وآخران بأنها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق. شهدا على طلوع الفجر وآخران على عدم الطلوع فأكل ثم بأن الطلوع قضى وكفر وفاقاً لأن البينات للإثبات لا للنفي حتى قبل شهادة المثبت لا النافي. ولو واحد على طلوعه وآخران على عدمه لا كفارة عليه. دخلوا عليه وهو يتسحر فقالوا إنه طالع فصدقهم فقال إذن أنا مفطر لا صائم، ثم دام على الأكل ثم بان أنه ما كان طالعاً في أول الأكل وطالعاً وقت الأكل الثاني قال النسفي الحاكم: لا كفارة عليه لعدم نية الصوم، وإن كان المخبر واحداً عليه الكفارة لأن خبر الواحد عدلاً أولا في مثل هذا لا يقبل اهـ. وإنما لم تجب الكفارة بإفطاره عمداً بعد أكله أو شربه أو جماعه ناسياً لأنه ظن في موضع الاشتباه بالنظير وهو الأكل عمداً لأن الأكل مضاد للصوم ساهياً أو عامداً فأورث شبهة. وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فإن مالكاً يقول بفساد صوم من أكل ناسياً. وأطلقه فشمل ما إذا اعلم بأنه لا يفطره بأن بلغه الحديث أو الفتوى أولاً وهو قول أبي حنيفة وهو الصحيح لأن العلماء اختلفوا في قبول الحديث فإن فقهاء المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصار شبهة لأن قول الشافعي إذا كان موافقاً للقياس يكون شبهة كقول الصحابي، وكذا لو ذرعه القيء فظن أنه يفطره فأفطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظير، فإن القيء والاستقاء متشابهان لأن مخرجهما من الفم. وكذا لوْ احتلم للتشابه في قضاء الشهوة، وإن علم أن ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لأنه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف. وقيد بالنسيان لأنه لو احتجم أو اغتاب فظن أنه يفطره ثم أكل إن لم يستفت فقيها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لأنه مجرد جهل وأنه ليس بعذر في دار الإسلام، وإن استفتى فقيهاً لا كفارة عليه لأن العامي يجب عليه تقليد العالم إذا كان يعتمد على فتواه فكان معذوراً فيما صنع، وإن كان المفتي مخطئاً فيما أفتى وإن لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه الصلاة والسلام «أفطر الحاجم والمحجوم»[١] وقوله صلى الله عليه وسلم «الغيبة تفطر الصائم» ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لأن ظاهر الحديث

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٣/ ١٢، ٤٤).

(١) رواه البخاري في كتاب الصوم باب ٣٢. أبو داود في كتاب الصوم باب ٢٨. الترمذي في كتاب الصوم باب ٥٩. ابن ماجه في كتاب الصيام باب ١٨. الدارمي في كتاب الصيام باب ٢٦. أحمد في مسنده (٢/ ٣٦٤) (٣/ ٤٦٥، ٤٧٤).

....

واجب العمل به خلافاً لأبي يوسف لأنه ليس للعامي العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ. ولو لمس امرأة وقبلها بشهوة أو اكتحل فظن أن ذلك يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة إلا إذا استفتى فقيهاً فأفتاه بالفطر أو بلغه خبر فيه. ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أفطر لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافاً لهما. كذا في المحيط. وقد علم من هذا أن مذهب العامي فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب، ولهذا قال في فتح القدير: الحكم في حق العامي فتوى مفتيه. وفي البدائع: ولو دهن شاربه فظن أنه أفطر فأكل عمداً فعليه الكفارة وإن استفتى فقيهاً أو تأول حديثاً لأن هذا مما لا يشتبه وكذا لو اغتاب اهـ. وفي التبيين أن عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط، والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة. وفي النهاية: ويشترط أن يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره. وأما النائمة أو المجنونة إذا أكلتا بعدما جومعتا فلا كفارة عليهما لأن الفساد حصل بالجماع قبل الأكل كالمخطئ ولا كفارة لعدم الجناية فالأكل بعده ليس بإفساد وصورتها في النائمة ظاهر. وفي المجنونة بأن نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجامعها إنسان فإن الجنون لا ينافي الصوم إنما ينافي شرطه أعني النية وقد وجد في حال الإفاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم إذا

قوله: **(وفي التبيين إن عليه عامة المشايخ)** وفي الخانية قال بعضهم: هذا وفصل الحجامة سواء في الوجوه كلها، وعامة العلماء قالوا: عليه الكفارة على كل حال، اعتمد حديثاً أو فتوى لأن العلماء أجمعوا على ترك العمل بظاهر الحديث وقالوا: أراد به ذهاب الآخر، وليس في هذا قول معتبر فهذا ظن ما استند إلى دليل فلا يورث شبهة ا هـ. وما رجحه المؤلف مشى عليه في الملتقى
قوله: **(وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط)** وكذا هو في الأذهان مخالف لما في الخانية حيث قال: وكذا الذي اكتحل أو ادهن نفسه أو شاربه ثم أكل متعمداً عليه الكفارة إلا إذا كان جاهلاً فاستفتي فأفتي له بالفطر فحينئذ لا يلزمه الكفارة ا هـ. وعليه مشى في الإمداد مستدركاً على ما في البدائع
قوله: **(وفي المجنونة بأن نوت الخ)** قال في العناية تبعاً للنهاية وغيرها: قد تكلموا في صحة صومها لأنها لا تجامع الجنون، وحكي عن أبي سليمان الجورجاني قال: لما قرأت على محمد هذه المسألة قلت له: كيف تكون صائمة وهي مجنونة؟ فقال: دع هذا فإن انتشر في الأفق. فمن المشايخ من قال: كأنه كتب في الأصل مجبورة وظن الكاتب مجنونة ولهذا قال: دع فإنه انتشر في الأفق. وأكثرهم قالوا: تأويله أنها كانت عاقلة بالغة في أول النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم أفاقت وعلمت بما فعل الزوج ا هـ. قال في النهر: وهذا يقتضي عدم تصحيفها، وجزم في الفتح بأنها مصحفة من الكاتب مستنداً لما مر قال: وتركها محمد بعد التصحيف لإمكان توجيهها ا هـ. وهذا يفيد رفع الخلاف السابق إذ لا تنافي بين تصحيفها وتأويلها، وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى أن ما عن أبي سليمان ليس نصاً في أن الكاتب صحفها بل وقعت عن محمد كذلك غير أنه لم يصلحها لانتشارها وإمكان تأويلها وأيضاً استعماله مجبورة بمعنى ضعيف.

فصل

ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى وإن نوى يميناً قضى وكفر ولو نذر صوم

أفاقت، فإذا جومعت قضته لطروّ المفسد على صوم صحيح، وبهذا اندفع ما قيل إنها كانت في الأصل المجبورة أي المكرهة فصحفها الكاتب إلى المجنونة لإمكان توجيهها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

عقد لبيان ما يوجبه العبد على نفسه بعدما ذكر ما أوجبه الله تعالى عليه قوله **(ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى)** لأنه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن يفطر احترازاً عن المعصية المجاورة ثم يقضي إسقاطاً للواجب وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أداه كما التزم. أشار بصوم يوم النحر إلى كل صوم كره تحرماً، وبالصوم إلى الاعتكاف، فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء، فإن اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولوالجية. وأراد بقوله «أفطر» على وجه الوجوب خروجاً عن المعصية. وقوله في النهاية الأفضل الفطر تساهل. وأطلق فشمل ما إذا قال لله علي صوم غد فوافق يوم النحر أو صرح فقال لله علي صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين أن يصرح بذكر المنهي عنه أو لا. كذا في الكشف وغيره. واعلم بأنهم صرحوا بأن شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور ليس بمعصية، وكونه من جنسه واجب، وكون الواجب مقصوداً لنفسه قالوا: فخرج بالأول النذر بالمعصية، والثاني نحو عيادة المريض، والثالث ما كان مقصوداً لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم، وكذا لو نذر سجدة التلاوة. وفي الواقعات: ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لأنه ليس بقربة مقصودة كالوضوء مع تصريحهم هنا بصحة النذر بيوم النحر ولزومه، فعلم أنهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من أفراد الجنس عنها، وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا: لو أضاف النذر إلى سائر المعاصي كقوله لله علي أن أقتل فلاناً كان يميناً ولزمته الكفارة بالحنث، فلو فعل نفس المنذور عصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة، فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت وأثم بخلاف ما إذا كان نذراً بطاعة كالحج والصلاة والصدقة فإن اليمين لا تلزم بنفس النذر إلا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه يفتى. وصرح في النهاية بأن النذر لا يصح إلا بشروط ثلاثة في الأصل إلا إذا قام الدليل على خلافه: إحداها أن يكون الواجب من جنسه شرعاً. والثاني أن يكون مقصوداً لا

فصل في النذر

قوله: **(وهو القعدة الأخيرة في الصلاة)** قال في المعراج في باب الاعتكاف: قلنا بل من جنسه

....

وسيلة. والثالث أن لا يكون واجباً عليه في الحال أو في ثاني الحال، فلذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اهـ. فعلى هذا فالشرائط أربعة إلا أن يقال: إن النذر بصلاة الظهر ونحوها خرج بالشرط الأول إذ قولهم من جنسه واجب يفيد أن المنذور غير الواجب من جنسه وههنا عينه ولكن لا بد من رابع وهو أن لا يكون مستحيل الكون، فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الولوالجية. وقيد بقوله «إلا إذا قام الدليل على خلافه» لأنه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالحج ماشياً والاعتكاف وإعتاق الرقبة مع أن الحج بصفة المشي غير واجب، وكذا الاعتكاف، وكذا نفس الإعتاق من غير مباشرة سبب موجب للإعتاق. كذا في النهاية وفيه نظر، لأن النذر بالحج ماشياً من جنسه واجب لأن أهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الحج. وأما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الأخيرة في الصلاة، وأما الإعتاق فلا شك أن من جنسه واجباً وهو الإعتاق في الكفارة، وأما كونه من غير سبب فليس بمراد.

قوله **(وإن نوى يمينا كفر أيضاً)** أي مع القضاء تجب كفارة اليمين إذا أفطر وهذه المسألة على وجوه ستة: إن لم ينو شيئاً، أو نوى النذر لا غير، أونوى النذر ونوى أن لا يكون يميناً يكون نذراً لأنه نذر بصيغته كيف وقد قرره بعزيمته، وإن نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذراً يكون يميناً لأن اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفي غيره، وإن نواهما يكون نذراً ويميناً عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف يكون نذراً، ولو نوى اليمين فكذلك عندهما، وعند أبي يوسف يكون يميناً. لأبي يوسف إن النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الأول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما لفظ واحد، ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما تترجح الحقيقة. ولهما أنها لا تنافي بين الجهتين لأنهما يقضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض. كذا في الهداية، وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو أن الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم

واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفة يوم عرفة وهو الوقوف، أو النذر بالمشي إنما يصح إذا كان من جنسه واجب لله تعالى أو مشتمل على الواجب، وهذا كذلك لأن الاعتكاف يشتمل على الصوم ومن جنس الصوم واجب فيكون النذر به مشتملاً على اللبث والصوم ومن جنس الصوم واجب وإن لم يكن من جنس اللبث واجب فيصح النذر، ثم ذكر عن جامع فخر الإسلام النذر بالاعتكاف صحيح وإن كان ليس لله تعالى من جنسه إيجاب لأن الاعتكاف إنما شرع لدوام الصلاة ولذلك صار قربة فصار التزامه بمنزلة الصلاة والصلاة عبادة مقصودة قوله: **(وهذه المسألة)** أي مسألة النذر سواء كانت بصيغة صوم يوم النحر أو غيره قوله: **(وقد عينه الخ)** أي فيجب بالفطر كفارة اليمين لا القضاء لعدم التزامه والكفارة موجب الحنث في هذا المقام قوله: **(نذراً ويميناً الخ)** أي فيجب القضاء تحصيلاً لما

هذه السنة أفطر أياماً منها وهي يوما العيد وأيام التشريق وقضاها ولا قضاء إن شرع

بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي اللوازم أقل ما يقتضي التغاير فلا بد أن لا يراد بلفظ واحد. واختار شمس الأئمة السرخسي في الجواب أنه أريد بلفظ اليمين «للّه» وأريد النذر بـ«عليّ» أن أصوم» كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور أي كأنه قال «للّه لأصومن» و«علي أن أصوم». وعلى هذا لا يراد أن بنحو «علي أن أصوم» وتمامه في تحرير الأصول. وذكر المصنف في كافية بأنهما لما اشتركا في نفس الإيجاب فإذا نوى اليمين يراد بهما الإيجاب فيكون عملاً بعموم المجاز لا جمعاً بين الحقيقة والمجاز. وذكر الولوالجي في فتاواه: لو قال للّه علي أن أصوم كل خميس فأفطر خميساً كفر عن يمينه إن أراد يميناً، ثم إذا أفطر خميساً آخر لم يكفر لأن اليمين واحدة فإذا حنث فيها مرة لم يحنث مرة أخرى اهـ.

قوله **(ولو نذر صوم هذه السنة أفطر أياماً منهية وهي يوما العيد وأيام التشريق وقضاها)** لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام لأنها لا تخلو عنها والنذر بالأيام المنهية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله «أفطر» للإيجاب كما قدمناه وبه صرح المصنف في كافيه، وقد وقع صاحب النهاية بالأولوية في التساهل أيضاً كما قدمناه. ورتب قضاءها على إفطاره فيها ليفيد أنه لو صامها لا قضاء عليه لأنه أداه كما التزمه كما قدمناه. وأشار إلى أن المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فإنها تقضي مع هذه الأيام أيام حيضها لأن السنة قد تخلو عن الحيض فصح الإيجاب، وإلى أنها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فإنها تقضيه بخلاف ما لو قالت للّه عليّ صوم يوم حيضي لا قضاء لعدم صحته لإضافته إلى غير محله بخلاف ما إذا قال للّه عليّ صوم يوم النحر فإنه يقضيه إذا أفطر كما تقدم أنه ظاهر الرواية. والفرق أن الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم، وقد ثبت بالإجماع أن طهارتها شرط لأدائه، فلما علقت النذر بصفة لا تبقى معها أهلاً للأداء لم يصح لأنه لا يصح إلا من الأهل كقوله للّه عليّ أن أصوم يوم آكل. كذا في الكشف الكبير. وأشار إلى أنه لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لأنه لا يصح التزامه بالنذر لأن صومه مستحق عليه بجهة أخرى، وإلى أنه لو لم يعين هذه السنة وإنما شرط التتابع فهو كما لو عينها فيقضي الأيام الخمسة دون شهر رمضان لأن المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة تحقيقاً للتتابع بقدر الإمكان. وأطلق قضاء لزوم الأيام المنهية فشمل ما إذا نذر بعد هذه الأيام المنهية بأن نذر بعد أيام التشريق صوم هذه السنة. وحمله في الغاية على ما إذا نذر قبل عيد الفطر، أما إذا قال في شوال للّه عليّ صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر، وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومي العيدين وأيام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي من السنة اهـ. ويدل على هذا الحمل قوله «أفطر

وجب بالالتزام وتجب الكفارة إن أفطر للحنث بترك الصيام ا هـ. (درمنتقى) قوله: **(إنه أريد بلفظ اليمين لله)** فيه تقديم وتأخير والأصل أن يقال إنه أريد اليمين بلفظ «للّه».

. . . .

أياماً منهية» إذ لا يتصور الفطر بعد المضي لكن قال الشارح الزيلعي: هذا سهو وقع من صاحب الغاية لأن قوله «هذه السنة» عبارة عن اثني عشر شهراً من وقت ا لنذر إلى وقت النذر، وهذه المدة لا تخلو عن هذه الأيام فلا يحتاج إلى الحمل فيكون نذراً بها. ورده المحقق في فتح القدير وقال: إن هذا سهو وقع من الزيلعي لأن المسألة كما هي في الغاية منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيخان في هذه النسة وهذا الشهر، ولأن كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذو الحجة. فإذا قال هذه فإنما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها، فحقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلة إلى آخر ذي الحجة، والمدة الماضية التي مبدؤها المحرم إلى وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله للّه عليّ صوم أمس. وهذا فرع يناسب هذا لو قال للّه عليّ صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم، ولو قال غداً هذا اليوم أو هذا اليوم غداً لزمه صوم أول الوقتين تفوه به، ولو قال شهراً لزمه شهر كامل، ولو قال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر معرفاً فينصرف إلى المعهود بالحضور، فإن نوى شهراً فهو على ما نوى لأنه محتمل كلامه. ذكره في التجنيس وفيه تأييد لما في الغاية أيضاً ا هـ.

ويؤيده ما في الفتاوى الظهيرية أيضاً. ولو قال للّه عليّ أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه. وما في الفتاوى الولوالجي لو قال للّه عليّ أن أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر معرفاً فينصرف إليه وإن نوى شهراً كاملاً فهو كما نوى لأنه نوى ما يحتمله اهـ. ويمكن حمل ما في الغاية على ما إذا لم ينو، وحمل ما ذكره الزيلعي على ما إذا نوى توفيقاً وإن كان بعيداً. وبهذا ظهر أن ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغو فيما مضى كما يلغو في قوله للّه عليّ صوم أمس ليس بقوي لأنه لو كان لغواً لما لزمه بنيته، ولا يصح تشبيهه بصوم الأمس لأنه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لأنه ليس محتمل كلامه كما لا يخفى. ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية: لو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غد لا تصح نيته لأن النية إنما تعمل في الملفوظ، ولو قال صوم يوم ونوى كلما

قوله: **(منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيخان الخ)** حيث قال: رجل قال «لله علي صوم هذه السنة» فإنه يفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق ويقضي تلك الأيام، ولو قال «لله علي صوم سنة» ولم يعين يصوم سنة بالأهلة ويقضي خمساً وثلاثين يوماً، ولو قال «لله علي أن أصوم هذا الشهر» فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه، وكذا لو قال «لله علي صوم هذه السنة» يلزمه الصوم من حين حلف إلى أن تمضي السنة وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليمين.

قوله: **(وبهذا ظهر أن ما ذكره في فتح القدير الخ)** قال في النهر: هذا وهم إذ الذي يلزم بنيته سنة أولها ابتداء النذر على ما مر لا ما مضى منها والمحكوم عليه باللغو إلزام ما مضى، وحينئذ

....

دار يوم صحت نيته وكذا يوم الخميس اهـ. وفي موضع آخر منها: ولو نذر بصوم شهر قد مضى لا يجب عليه وإن لم يعلم بمضيه لأن المنذور به مستحيل الكون. وصرح الزيلعي في الإقالة بأن اللفظ لا يحتمل ضده. وقيد بكون السنة معينة لأنها لو كانت منكرة فإن شرط التتابع فكالمعينة كما قدمناه وإلا فلا، فلا تدخل هذه الأيام الخمسة ولا شهر رمضان وإنما يلزمه قدر السنة، فإذا صام سنة لزمه قضاء خمسة وثلاثين يوماً لأن صومه في هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل، وشهر رمضان لا يكون إلا عنه فيجب القضاء بقدره. وينبغي أن يصل ذلك بما مضى، وإن لم يصل ذكر في بعض المواضع أنه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح أنه يخرج. كذا في فتاوى الولوالجي. وأطلقه فشمل ما إذا قصد ما تلفظ به أو لا، ولهذا ذكر الولوالجي في فتاواه: رجل أراد أن يقول للّه عليّ صوم يوم فجرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر، وكذا إذا أراد شيئاً فجرى على لسانه الطلاق أو العتاق أو النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق والعتاق والنكاح»[1] والنذر في معنى الطلاق والعتاق لأنه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه اهـ. وفي الفتاوى الظهيرية: ولو نذر صوم يوم الاثنين أو الخميس فصام ذلك مرة كفاه إلا أن ينوي الأبد، ولو أوجب صوم هذا اليوم شهراً صام ما تكرر منه في ثلاثين يوماً يعني إن كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم أربعة أيام أو خمسة أيام، وكذلك لو قال للّه عليّ أن أصوم يوم الاثنين سنة. ولو قال للّه عليّ يوماً ويوماً يلزمه صوم يوم إلا أن ينوي الأبد كما إذا قال لامرأته أنت طالق يوماً ويوماً لا. ولو قال للّه عليّ أن أصوم كذا كذا يوماً يلزمه صوم أحد عشر يوماً وهذا مشكل، وكان ينبغي أن يلزمه اثنا عشر لأن كذا اسم عدد بدليل أنه لو قال لفلان عليّ كذا درهماً يلزمه درهمان وقد جمع بين عددين ليس بينهما حرف العطف وأقله اثنا

فتشبيهه بصوم الأمس صحيح فتدبر قوله: **(وكذلك لو قال لله عليَّ أن أصوم يوم الاثنين سنة)** كذا في بعض النسخ، وفي بعضها «ولو قال بدون كذلك» وبعد قوله «سنة» بياض. والذي رأيته في الظهيرية «ولو» كهذه النسخة، وبعد قوله «سنة» ما نصه: وعن الكرخي أنه قال: يصوم ثلاثين مثل ذلك اليوم اهـ. ورأيت في هامش البحر نسخة بخط بعضهم أنه راجع نسختين من الظهيرية فوجد فيهما ما ذكرنا، والذي رأيته في الخانية بلفظ: وكذا لو قال «لله علي أن أصوم يوم الاثنين سنة» كان عليه أن يصوم كل اثنين يمر به إلى سنة وعن الكرخي الخ قوله: **(ولو قال لله علي يوماً)** أي أن أصوم يوماً. وقوله «ويوماً لا» أي لا أصومه، وقوله «إلا أن ينوي الأبد» أي فيلزمه صيام داود عليه السلام كما في التتارخانية.

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الطلاق باب ٩. الترمذي في كتاب الطلاق باب ٩. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٧. كتاب الطلاق باب ١٣.

. . . .

عشر، ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد وعشرون، ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر، وسيأتي أجناس هذا في كتاب الإقرار. ولو قال للّه عليّ أن أصوم جمعة، إن أراد بها أيام الجمعة أو لم تكن له نية يلزمه صوم سبعة أيام، وإن أراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لأنه نوى حقيقة كلامه كما لو حلف أن لا يكلم فلاناً يوماً وأراد به بياض النهار صدق قضاء، ولو قال جمع هذا الشهر فعليه أن يصوم كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر.

قال شمس الأئمة السرخسي: هذا هو الأصح، ولو قال صوم أيام الجمعة فعليه صوم سبعة أيام، ولو قال للّه عليّ أن أصوم السبت ثمانية أيام لزمه صوم سبتين، ولو قال للّه عليّ أن أصوم السبت سبعة أيام لزمه صوم سبعة أسبات لأن السبت في سبعة أيام لا يتكرر فحمل كلامه على عدد الأسبات بخلاف الثمانية لأن السبت فيها يتكرر، ولو أوجب على نفسه صوماً متتابعاً فصامه متفرقاً لم يجز، وعلى عكسه جاز. ولو قال للّه عليّ أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان بعدما أكل أو كانت الناذرة امرأة فحاضت لا يجب شيء في قول محمد، وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب القضاء. ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره. ولو قال للّه عليّ أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكراً للّه تعالى وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر، ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في يمينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجزأه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاؤه. ولو قال للّه عليّ مثل شهر رمضان، فإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق، وإن أراد به في التتابع فعليه أن يتابع وإن لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقاً لأنه محتمل لهما فكان له الخيار. ولو قال للّه عليّ أن أصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوماً وأفطر يوماً لا يدري أن يوم الإفطار من الخمسة أو من العشرة فإنه يصوم خمسة أيام أخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة. ولو قال للّه عليّ صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد، ونصف حج لا يصح. ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بنى بعد رمضان كما في الحيض. ولو قال إن عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول للّه عليّ وهذا قياس، وفي الاستحسان يجب، فإن لم يكن تعليق لا يجب عليه قياساً ولا استحساناً نظيره ما إذا قال أنا أحج لا شيء عليه. ولو قال إن فعلت كذا فأنا أحج ففعل يلزمه ذلك.

قوله: **(بنى بعد رمضان)** كذا في الظهيرية. وفي نسخة الرملي «يتابع» بدل «بنى» فقال: أي لا بعد رمضان قاطعاً للتتابع كما أن الحيض لا يقطع التتابع فتتابع بغده فيلتحق بما قبله تأمل ا هـ. ونسخة «بنى» أظهر.

....

ولوقال للّه عليّ صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر. الكل من الظهيرية والولوالجية والخانية وزاد الولوالجي فروعاً وبعضها في الخانية وهي: ولو قال للّه عليّ أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبداً فقدم فلان ليلاً لم يجب عليه شيء لأن اليوم إذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم يراد به بياض النهار، وإذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوماً قبل الزوال ولم يأكل صامه وإن قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لأن المضاف إلى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل، ولو أرسل كان الجواب هكذا. ولو نذر صوماً في رجب أو صلاة فيه جاز عنه قبله في قول أبي يوسف لأنه إضافة خلافاً لمحمد. وإن كان معلقاً بالشرط بأن قال إذا جاء شهر رجب فعليّ أن أصوم لا يجوز قبله لأن المعلق بالشرط لا يكون سبباً قبل الشرط، ويجوز تعجيل الصدقة المضافة إلى وقت كالزكاة. ولو قال للّه عليّ صوم هذا الشهر يوماً لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعاً عليه إلى أن يموت لأن الشهر لا يتصور أن يكون يوماً حقيقة وهو بياض النهار فحمل على الوقت فصار كما لو قال للّه عليّ أن أصوم هذا الشهر وقتاً من الأوقات. ولو قال للّه عليّ صيام أيام ولا نية له كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة، وعندهما سبعة أيام. ولو قال للّه عليّ صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لأنه جمع قليل، ولو قال صيام الشهور فعشرة، وقالا صيام اثنى عشر شهراً. ولو قال للّه عليّ صيام السنين لزمه صيام عشرة وقالا: لزمه صيام الدهر إلا أن ينوي ثلاثاً فيكون ما نوى. ولو قال للّه علي صيام الزمن والحين ولا نية له كان على ستة أشهر. والزمن مثل الحين في العرف ولا علم لأبي حنيفة بصيام دهر إذا نذره. وقالا: على ستة أشهر. الكل من الولوالجي. وفي الكافي: لا ختص نذر غير معلق بزمان ومكان ودرهم وفقير اهـ.

وقد قدمنا أن النذر لا يصح بالمعصية للحديث «لا نذر في معصية الله تعالى»[1] فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر: وأما النذر الذي ينذره أكثر العوام على ما هو مشاهد كأن يكون لإنسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتي بعض الصلحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان إن رد غائبي أو عوفي مريضي أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا، فهذا النذر باطل بالإجماع لوجوه منها: أنه نذر مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لأنه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق. ومنها أن المنذور له ميت والميت لا يملك. ومنها إن ظن أن الميت يتصرف في الأمور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم إلا أن قال يا الله إني نذرت

(١) رواه مسلم في كتاب النذر حديث ٨. أبو داود في كتاب الأيمان باب ١٢، ١٩. الترمذي في كتاب النذور باب ١. النسائي في كتاب الأيمان باب ١٧، ٣١. ابن ماجه في كتاب الكفارات باب ١٦. أحمد في مسنده (٢/ ٢٠٧) (٦/ ٢٤٧).

فيها فأفطر.

لك إن شفيت مريضي أو رددت غائبي أو قضيت حاجتي أن أطعم الفقراء الذين بباب السيدة نفيسة أو الفقراء الذين بباب الإمام الشافعي أو الإمام الليث أو أشتري حصراً لمساجدهم أو زيتاً لوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها إلى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل. وذكر الشيخ إنما هو محل لصرف النذر لمستحقيه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامعه فيجوز بهذا الاعتبار إذ مصرف النذر الفقراء وقد وجد المصرف، ولا يجوز أن يصرف ذلك لغني غير محتاج ولا لشريف منصب لأنه لا يحل له الأخذ ما لم يكن محتاجاً فقيراً، ولا لذي النسب لأجل نسبه ما لم يكن فقيراً، ولا لذي علم لأجل علمه ما لم يكن فقيراً. ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للأغنياء للإجماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تشتغل الذمة به ولأنه حرام بل سحت. ولا يجوز لخادم الشيخ أخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه إلا أن يكون فقيراً أو له عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة، فأخذه أيضاً مكروه ما لم يقصد به الناذر التقرب إلى الله تعالى وصرفه إلى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ، فإذا علمت هذا فما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل إلى ضرائح الأولياء تقرباً إليهم فحرام بإجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها للفقراء الأحياء قولاً واحداً اهـ.

قوله: **(ولا قضاء إن شرع فيها فأفطر)** أي إن شرع في صوم الأيام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه، وعن أبي يوسف ومحمد في النوادر أن عليه القضاء لأن الشروع ملزوم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه، والفرق لأبي حنيفة وهو ظاهر الرواية أن بنفس الشروع في الصوم يسمى صائماً حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكباً للنهي فيجب إبطاله ولا تجب صيانته، ووجوب القضاء يبتنى عليه ولا يصير مرتكباً للنهي بنفس النذر وهو الموجب، ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلاة فيجب صيانة المؤدى فيكون مضموناً بالقضاء. وعن أبي حنيفة أنه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضاً والأظهر هو الأول. كذا في الهداية. وتعقب في فتح القدير والتحرير بأنه يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب. وحينئذ فالوجه أن لا يصح الشروع لانتفاء فائدته من الأداء والقضاء ولا مخلص إلا بجعل الكراهة

قوله: **(فتقدم حرمة القطع)** قال في النهر: هذا يقتضي حرمة القطع بعد التقييد بالسجدة وليس كذلك اهـ. وقال الرملي: قوله «فتعارض محرمان الخ» قدم الشارح في شرحه قوله «ومنع عن الصلاة الخ» أنه يجب قطعه وقضاؤه في غير مكروه في ظاهر الرواية، ولو أتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع. وفي المبسوط: القطع أفضل والأول هو مقتضى الدليل. فقوله هنا «ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع» يعني ارتكاباً فيجب القطع كما هو ظاهر الرواية. هذا ولقائل أن

باب الاعتكاف

تنزيهية ا هـ. ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بأن يقال: لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكباً للمنهي عنه فوجب عليه المضي وحرم القطع بقوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضي فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

باب الاعتكاف

ذكره بعد الصوم لما أنه من شرطه كما سيأتي، والشرط يقدم على المشروط. وهو لغة افتعال من عكف إذا دام من باب طلب، وعكفه حبسه ومنه ﴿والهدى معكوفاً﴾ [الفتح: ٢٥] وسمي به هذا النوع من العبادة لأنه إقامة في المسجد مع شرائط. كذا في المغرب وفي الصحاح: الاعتكاف الاحتباس. وفي النهاية إنه متعد فمصدره العكف، ولازم فمصدره العكوف. فالمتعدي بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى ﴿والهدى معكوفاً﴾ [الفتح: ٢٥] ومنه الاعتكاف في المسجد. وأما اللازم فهو الإقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى ﴿يعكفون على أصنام لهم﴾ [الأعراف: ٧] وشرعاً اللبث في المسجد نيته، فالركن هو اللبث. والكون في المسجد والنية شرطان للصحة، وأما الصوم فيأتي. ومنها الإسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس، وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم، وكذا الذكورة والحرية فيصح من المرأة والعبد بإذن الزوج والمولى ولو نذراً فلمن له الإذن المنع ويقضيانه بعد زوال الولاية بالطلاق البائن والعتق، وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعاً، ولو أذن لها به لم يكن له رجوع لكونه ملكها منافع الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لأنه ليس من أهله وقد أعاره منافعه وللمعير الرجوع لكنه يكره لخلف الوعد. كذا في البدائع وفيه بحث، لأنه لا حاجة إلى التصريح بالإسلام والعقل لما أنهما علما من اشتراط النية لأن الكافر والمجنون ليسا بأهل لها. وأما الطهارة من الجنابة فينبغي أن تكون شرطاً للجواز بمعنى الحل كالصوم لا للصحة كما صرح به. وأما

يقول في كل منهما وجوب فكما يجب الإتمام يجب القطع وكما يحرم الإتمام يحرم القطع، وقد فهم صاحب النهر من قوله «فتقدم حرمة القطع» أنه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين في الفهم بل بعيد مع قوله «فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضي» وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له إذ معنى قوله «فتقدم حرمة القطع» يعني ارتكاباً لوجوبه لا حقيقة حرمته على حرمة الإتمام تأمل.

باب الاعتكاف

قوله: (وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر أنه ينبغي أن يكون اشتراط الطهارة

سن لبث في مسجد بصوم ونية وأقله نفلاً ساعة والمرأة تعتكف في مسجد بيتها

صفته فالسنية كما ذكره عل كلام فيه يأتي، وأما سببه فالنذر إن كان واجباً والنشاط الداعي إلى طلب الثواب إن كان تطوعاً، وأما حكمه فسقوط الواجب ونيل الثواب إن كان واجباً، والثاني فقط إن كان نفلاً وسيأتي ما يفسده ويكره فيه ويحرم ويندب ومحاسنه كثيرة لأن فيه تفريغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم النفس إلى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج إلى عظيم فلازمه حتى قضى مآربه فهو يلازم بيت ربه ليغفر له. كذا في الكافي. وفي الاختيار: وهو من أشرف الأعمال إذا كان عن إخلاص.

قوله: (سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية اللبث الذي هو الاعتكاف. وقد أشار المصنف إلى صفته وركنه وشرائطه. أما الأول فهو السنية وهكذا في كثير من الكتب، وفي القدوري الاعتكاف مستحب، وصحح في الهداية أنه سنة مؤكدة، وذكر الشارح أن الحق انقسامه إلى ثلاثة أقسام: واجب وهو المنذور، وسنة وهو في العشر الأخير من رمضان، ومستحب وهو في غيره من الأزمنة. وتبعه المحقق في فتح القدير، والأظهر أنه سنة في الأصل كما اقتصر عليه في المتن تبعاً لما صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة. وأطلق عليها الاستحباب لأنها بمعناه، وأما الواجب فهو بعارض النذر. وفي البدائع إنه يجب بالشروع أيضاً، ولا يخفى أنه مفرع على ضعيف وهو اشتراط زمن للتطوع، وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا، والدليل على تأكده في العشر الأخير مواظبته عليه السلام عليه فيه كما في الصحيحين ولهذا قال الزهري: عجباً للناس كيف تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله ﷺ يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة إلى أن مات. فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية وإلا كانت دليل الوجوب. كذا في فتح القدير. ولا يخفى أن المواظبة قد اقترنت

فيه عن الحيض والنفاس على رواية اشتراط الصوم في نفله، أما على عدمه فينبغي أن يكون من شرائط الحل فقط كالطهارة عن الجنابة قال: ولم أر من تعرض لهذا ا هـ. والحاصل أنه ينبغي أن تشترط للصحة الطهارة عن الحيض والنفاس في المنذور لأن الصوم لا يكون معهما، وكذلك في النفل على رواية اشتراط الصوم فيه، وأما على عدمه فينبغي اشتراطها للحل لا للصحة كما لا تشترط الطهارة من الجنابة لشيء من المنذور وغيره كما في الإمداد أي للصحة، أما للحل فينبغي اشتراطها كما ذكره المؤلف قوله: **(كالصوم)** فيه أن الصوم شرط للصحة لا الحل، وهذا في المنذور والنفل عل رواية، أما على ظاهر الرواية فليس بشرط أصلاً، وإن أراد أن الطهارة من الجنابة شرط لحل الصوم ففيه نظر تأمل قوله: **(وأطلق عليه الاستحباب الخ)** قال في النهر: هو ظاهر في أن القدوري أطلق اسم الاستحباب على المؤكدة وغيرها لأنها بمعناه لكن لا يخفى ما في إطلاق المستحب على المؤكدة من المؤاخذة فالأقرب أن يقال: إنه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة. وكلام المصنف لا غبار عليه

. . . .

بالترك وهو ما يفيده الحديث من أنه اعتكف العشر الأخير من رمضان فرأى خياماً وقباباً مضروبة فقال: لمن هذا؟ قال: لعائشة وهذا لحفصة وهذا لسودة، فغضب وقال: أترون البر بهذا فأمر بأن تنزع قبته فنزعت ولم يعتكف فيه ثم قضي في شوال. وقد يقال: إن الترك هنا لعذر كما صرح به في الفتاوى الظهيرية، وقد قدمنا في المواظبة كلاماً حسناً في سنن الوضوء فارجع إليه. ولا فرق في المنذور بين المنجز والمعلق. وأشار باللبث إلى ركنه، وبالمسجد والصوم والنية إلى شرائطه لكن ذكره الصوم معها لا ينبغي لأنه لا يمكن حمله على المنذور لتصريحه بالسنية، ولا على غيره لتصريحه بعد أن أقله نفلاً ساعة فلزم أن الصوم ليس من شرطه. فإن قلت: يمكن حمله على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الأخير من رمضان فإن الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر ينبغي أن لا يصح. قلت: لا يمكن لتصريحهم بأن الصوم إنما هو شرط في المنذور فقط دون غيره، وفرعوا عليه بأنه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لأن الصوم من شرطه والليل ليس بمحل له، ولو نوى اليوم معها لم يصح. كذا في الظهيرية. عن أبي يوسف: إن نوى ليلة بيومها لزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل. ولو قال لله عليّ أن أعتكف ليلاً ونهاراً لزمه أن يعتكف ليلاً ونهاراً وإن لم يكن الليل محلاً للصوم لأن الليل يدخل فيه تبعاً، ولا يشترط للتبع ما يشترط للأصل ولو نذر اعتكاف يوم قد أكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لأنه لا يصح بدون الصوم، وسيأتي بقية تفاريع النذر. ومن تفريعاته هنا أنه لو أصبح صائماً متطوعاً أو غيرنا وللصوم ثم قال لله عليّ أن أعتكف هذا اليوم لا يصح وإن كان في وقت تصح فيه نية الصوم لعدم استيفاء النهار، وتمامه في فتح القدير: وفي الفتاوى الظهيرية: ولو قال للّه عليّ أن أعتكف

لأن المشكك حقيقة في أفراده ا هـ. وقد يقال: ما جعله الأقرب هو مراد المؤلف بإرجاع ضمير عليها لأقرب مذكور هو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ إسماعيل.

قوله: **(لتصريحهم بأن الصوم إنما هو شرط في المنذور)** قلت: تصريحهم بذلك إنما هو بالنسبة إلى النفل يعني أنه ليس بشرط في النفل لأنه المحتاج إلى البيان، أما المسنون فلا يكون إلا بالصوم عادة فلا حاجة إلى التنبيه عليه وإمكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أو سفر نادر جداً، ويدل على ما قلنا أنه في متن الدرر قسم الاعتكاف إلى الأقسام الثلاثة ثم قال: والصوم شرط لصحة الأول يعني الواجب لا الثالث يعني المستحب ولم يتعرض للثاني، وهو المسنون بنفي ولا إثبات للعلم بأنه لا يكون بدون صوم عادة، وسيأتي قريباً بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النفل بناء على اختلاف الرواية في أنه مقدر بيوم أم لا، ومقتضاه أن التقدير مستلزم لإيجاب الصوم فيه، ولا يخفى أن اعتكاف العشر الأخير مقدر فيكون الصوم شرطاً فيه فتأمل. قوله: **(ولو نوى اليوم معها لم يصح)** قال الرملي: سيأتي الكلام على ذلك في شرح قوله «وليلتان بنذر يومين» فراجعه تأمل.

....

شهراً بغير صوم فعليه أن يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطاً أنه يراعي وجوده لا إيجاده للمشروط له قصداً فلو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف، وإن لم يعتكف قضى شهراً بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال، ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر ويجوز في قضاء رمضان الأول والمسألة معروفة في الأصول في بحث الأمر.

قوله: **(وأقله نفلاً ساعة)** لقول محمد في الأصل: إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له إذا خرج فكان ظاهر الرواية، واستنبط المشايخ منه أن الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لأن مبنى النفل على المسامحة حتى جازت صلاته قاعداً أو راكباً مع قدرته على الركوب والنزول. ونظر فيه المحقق في فتح القدير بأنه لا يمتنع عند العقل القول بصحة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وإن كان الصوم لا يكون أقل من يوم. وحاصله أن من أراد أن يعتكف فليصم، سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه، ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل، فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يقدر شرعاً بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة إلى الجزء الآخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره ا هـ. ولا يخفى أن ما ادعاه أمر عقلي مسلم، وبهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من أن ظاهر الرواية أن الصوم ليس من شرطه، وممن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضيخان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للمصنف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين

قوله: **(ولا يخفى إن ما ادعاه أمر عقلي مسلم الخ)** قال في النهر بعد ذكر كلام الفتح: ولا يخفى أن هذا التجويز العقلي مما لا قائل به فيما نعلم فلا يصح حمل كلام محمد عليه ثم ذكر عبارة البدائع الآتية ثم قال: وبهذا عرف أن ما في البحر أن الثقات مصرحون بأن ظاهر الرواية عدم اشتراطه فجاز أن يكون مستندهم صريحاً آخر، بل هو الظاهر من ضيق العطن ا هـ. والعطن مربض الغنم حول الماء. قال الشيخ إسماعيل: وفيه بحث لأن ما بسطه في البحر يحتاج إليه نظراً لظاهر المبسوط الجازم بالاستنباط الذي لا يقوى كلام البدائع وحده على دفعه كما لا يخفى ا هـ. أقول: منع المحقق مبني على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الإمام محمد في الأصل فإنه قال: واعلم أن المنقول من مستند إثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الأصل «إذا دخل المسجد الخ» ولا يخفى أن ما ذكره المحقق في التجويز العقلي وارد على هذا الاستدلال وليس مراده حمل كلام الأصل عليه حتى يرد ما أورده في النهر، ولا منع أنهم مصرحون بأن ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره المؤلف بل هو يقول: إن المنقول أن ما صرحوا به من أنه ظاهر الرواية مبني على ما مر فلا يمكن دفعه إلا بمنع أن المنقول ذلك. ودعوى جواز أن يكون مستندهم صريحاً آخر خارج عما البحث فيه وإن كان هو الظاهر.

ولا يخرج منه إلا لحاجة شرعية كالجمعة أو طبيعية كالبول والغائط فإن خرج ساعة بلا

وغيرهم، والكل مصرحون بأن ظاهر الرواية أن الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب المبسوط أنه قال: وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم فإنه قال في الكتاب: إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له إذا خرج، وظاهره أن مستند ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب. ولا يمتنع أن يكون مستنده صريحاً آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات، وعبارة البدائع: وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية، وروى الحسن أنه شرط، واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع أنه مقدر بيوم أو غير مقدر. ذكر محمد في الأصل أنه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطاً لأن الصوم مقدر بيوم إذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرطاً لما ليس بمقدر ا هـ. وهي تفيد أن ظاهر الرواية مروي لا مستنبط، وأشار إلى أنه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية لأنه غير مقدر فلم يكن قطعه إبطالاً، وقد ذكروا في الحيض أن الساعة اسم لقطعة من الزمن عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقوله أهل الميقات فكذا هنا. وأطلق في المسجد فأفاد أن الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لإطلاق قوله تعالى ﴿وأنتم عاكفون في المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧] وصحح قاضيخان في فتاواه أنه يصح في كل مسجد له أذان وإقامة. واختار في الهداية أنه لا يصح إلا في مسجد الجماعة، وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب أما في النفل فيجوز في غير مسجد الجماعة. ذكره في النهاية. وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روي عن أبي حنيفة أن كل مسجد له إمام ومؤذن معلوم ويصلى فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه. وفي الكافي: أراد به أبو حنيفة غير الجامع فإن الجامع يجوز الاعتكاف فيه وإن لم يصلوا فيه الصلوات كلها. ويوافقه ما في غاية البيان عن الفتاوى: يجوز الاعتكاف في الجامع وإن لم يصلوا فيه بالجماعة. وهذا كله لبيان الصحة، وأما الأفضل فأن يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله ﷺ، ثم مسجد بيت المقدس، ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر أهلها. كذا في البدائع وشرح الطحاوي. وظاهره أن المجاورة بمكة ليس بمكروه، والمروي عن أبي حنيفة الكراهة، وعلى قولهما لا بأس به

فتدبر قوله: **(وأطلق في المسجد الخ)** كان الأولى ذكره قبل قوله «وأقله نفلاً ساعة»، وقوله «فأفاد أن الاعتكاف الخ» قال في النهر: فيه نظر ففي الخلاصة والخانية: ويصح في كل مسجد له أذان وإقامة هو الصحيح وهذا هو مسجد الجماعة كما في العناية. ونقل بعضهم أن صحته في كل مسجد قولهما: وهذا الكتاب لم يوضع إلا لبيان أقوال الإمام، نعم اختار الطحاوي قولهما ا هـ. قال الرملي: ما اختاره الطحاوي أيسر خصوصاً في زماننا فينبغي أن يعول عليه والله تعالى أعلم. قوله: **(وظاهره أن المجاورة بمكة غير مكروهة الخ)** قال في النهر: لا يخفى أنه لا دلالة في الكلام على ما

....

وهو الأفضل. قال في النهاية: وعليه عمل الناس اليوم إلا أن يقال: إن مرادهم الاعتكاف فيه في أيام الموسم فلا يدل على المسألة.

قوله: **(والمرأة تعتكف في مسجد بيتها)** يريد به الموضع المعد للصلاة لأنه أستر لها. قيد به لأنها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها، سواء كان لها موضع معد أو لا، لا يصح اعتكافها. وأشار بقوله «تعتكف» دون أن يقول يجب عليها إلى أن اعتكافها في مسجد بيتها أفضل فأفاد أن اعتكافها في مسجد الجماعة جائز وهو مكروه، ذكره قاضيخان وصححه في النهاية: وظاهر ما في غاية البيان أن ظاهر الرواية عدم الصحة. وفي البدائع أن اعتكافها في مسجد الجماعة صحيح بلا خلاف بين أصحابنا، والمذكور في الأصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز. وأشار بجعله كالمسجد إلا أنها لو خرجت منه ولو إلى بيتها بطل اعتكافها إن كان واجباً وانتهى إن كان نفلاً. والفرق بينهما أنها تثاب في الثاني دون الأول وهكذا في الرجل. وفي الفتاوى الظهيرية: ولو نذرت المرأة اعتكاف شهر فحاضت تقضي أيام حيضها متصلاً بالشهر وإلا استقبلت، وقد تقدم أنها لا تعتكف إلا بإذن زوجها إن كان لها زوج ولو واجباً. وفي المحيط: ولو أذن لها في الاعتكاف فأرادت أن تعتكف متتابعاً فللزوج أن يأمرها بالتفريق لأنه لم يأذن. لها في الاعتكاف متتابعاً لا نصاً ولا دلالة، ولو أذن لها في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه متتابعاً ليس له منعها لأنه أذن لها في التتابع ضرورة أنه متتابع وقوعاً.

قوله: **(ولا يخرج منه إلا لحاجة شرعية كالجمعة أو طبيعية كالبول والغائط)** أي لا يخرج المعتكف اعتكافاً واجباً من مسجده إلا لضرورة مطلقة لحديث عائشة: كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه إلا لحاجة الإنسان ولأنه معلوم وقوعها، ولا بد من الخروج في بعضها فيصير الخروج لها مستثنى، ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها، وأما الجمعة فإنها من أهم حوائجه وهي معلومة وقوعها ويخرج حين تزول الشمس لأن الخطاب يتوجه بعده، وإن كان منزله بعيداً عنه يخرج في وقت يمكنه إدراكها وصلاة أربع قبلها، وركعتان تحية المسجد يحكم في ذلك رأيه أن يجتهد في خروجه على إدراك سماع الجمعة لأن السنة إنما تصلى قبل خروج الخطيب. كذا قالوا مع تصريحهم بأنه إذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزأه عن تحية المسجد لأن التحية تحصل بذلك فلا حاجة إلى تحية

ادعى، أما أولاً فلأنه لا يلزم من الاعتكاف في غير أيام الموسم المجاورة بل قد يكون خالياً عنها فيمن كان حول مكة، وأما ثانياً فلأنه لا يلزم أيضاً من كراهة المجاورة كون اعتكافه في المسجد ليس أفضل، ألا ترى إلى أن الصلوات ونحوها من المجاور أفضل من غيرها ا هـ. واستظهره الشيخ إسماعيل قوله: (وهو مكروه) أي تنزيهاً كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الآتي

....

غيرها في تحقيقها وكذا السنة. فما قالوه هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلي بعدها السنة أربعاً على قوله، وستاً على قولهما. ولو أقام في الجامع أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لأنه موضع الاعتكاف إلا أنه يكره لأنه التزم أداءه في مسجد واحد فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة، وقد ظهر بما ذكروه أن الأربع التي تصلى بعد الجمعة وينوي بها آخر ظهر عليه لا أصل لها في المذهب لأنهم نصوا هنا على أن المعتكف لا يصلي إلا السنة البعدية فقط، ولأن من اختارها من المتأخرين فإنما اختارها للشك في أن جمعته سابقة أولاً بناء على عدم جواز تعددها في مصر واحد، وقد نص الإمام شمس الأئمة السرخسي على أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر ـ قال ـ وبه نأخذ. وفي فتح القدير وهو الأصح فلا ينبغي الإفتاء بها في زماننا لما أنهم تطرقوا منها إلى التكاسل عن الجمعة بل ربما وقع عندهم أن الجمعة ليست فرضاً وأنَّ الظهر كاف، ولا خفاء في كفر من اعتقد ذلك فلذلك نبهت عليها مراراً.

قيدنا بكون الاعتكاف واجباً لأنه لو كان نفلاً فله الخروج لأنه منه له لا مبطل كما قدمناه، ومراده يمنع الخروج الحرمة يعني يحرم على المعتكف الخروج ليلاً أو نهاراً. صرح بالحرمة صاحب المحيط وأفاد أنه لا يخرج لعيادة المريض وصلاة الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج. كذا في غاية البيان. وفي المحيط: ولو أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام في اعتكافه إلى أن يفرغ منه ثم يمضي في إحرامه لأنه أمكنه إقامة الأمرين، فإن خاف فوت

أيضاً قوله: **(ركعتان تحية المسجد)** قال في الفتح: صرحوا بأنه إذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزأه لأن التحية تحصل بذلك فلا حاجة إلى غيرها في تحقيقها، وكذا السنة، فهذه الرواية وهي رواية الحسن إما ضعيفة أو مبنية على أن كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخميناً لا قطعاً، فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغي أن يتحرى على هذا التقدير لأنه قلما يصدق الحزر ا هـ.

وظاهر كلام المجتبى تضعيف هذه الرواية حيث قال: ويصلي قبلها أربعاً، قيل وركعتان أيضاً تحية المسجد، وفي حاشية الرملي عن خط المقدسي: لا شك أن صلاة تحية المسجد والسنة بالاستقلال أفضل من الإتيان بها في ضمن فرض يؤدى، ولا يخفى أن من يعتكف ويلازم باب الكريم إنما يروم ما يوجب له مزيد التفضيل والتكريم قوله: **(وقد ظهر بما ذكروه الخ)** في هذا الظهور خفاء؛ أما أولاً فلأن التعدد للجمعة في مصر غير لازم فليكن ما ذكروه مبنياً على ما هو الأصل من عدم التعدد، وأما ثانياً فلأنه لا يلزم أن يأتي بها في مسجد الجمعة بل له أن يأتي بها في معتكفه بل هو أولى، وكون الصحيح من المذهب، جواز تعدد الجمعة لا ينافي استحباب تلك الأربع بعدها لمراعاة الخلاف، وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وأنه مما لا شك فيه فراجعه في الجمعة، وكون الأولى عدم الإفتاء بها في زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الإتيان بها ممن لا

....

الحج يدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لأن الحج أهم من الاعتكاف لأنه يفوت بمضي يوم عرفة وإدراكه في سنة أخرى موهوم، وإنما يستقبله لأن هذا الخروج وإن وجب شرعاً فإنما وجب بعقده وإيجابه. وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن الاعتكاف. وأشار إلى أنه لو خرج لحاجة الإنسان ثم ذهب لعيادة المريض أو لصلاة الجنازة من غير أن يكون لذلك قصد فإنه جائز بخلاف ما إذا خرج لحاجة الإنسان ومكث بعد فراغه أنه ينتقض اعتكافه عند أبي حنيفة، قل أو كثر، وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم. كذا في البدائع.

قوله: **(فإن خرج ساعة بلا عذر فسد)** لوجود المنافي. أطلقه فشمل القليل والكثير وهذا عند أبي حنيفة. وقالا: لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة ـ كذا في الهداية ـ وهو يقتضي ترجيح قولهما. ورجح المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي يناط بها التخفيف اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك، وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها وإلا لو أريد مطلقه لكان الخروج ناسياً أو مكروهاً غير مفسد لكونه عذراً شرعياً وليس كذلك بل هو مفسد كما صرحوا به. وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما إذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيخان والظهيرية خلافاً للشارح الزيلعي أو خرج لجنازة وإن تعينت عليه أو لنفير عام أو لأداء شهادة أو لعذر المرض أو لإنقاذ غريق أو حريق، ففرق الشارح هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسداً والبعض لا، تبعاً لصاحب البدائع مما لا ينبغي. نعم الكل عذر مسقط للإثم بل قد يجب عليه الإفساد إذا تعينت عليه صلاة الجنازة أو أداء الشهادة بأن كان ينوى حقه إن لم يشهد أولا نجاء غريق ونحوه، والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره الحاكم في كافيه بقوله: فأما في قول أبي حنيفة فاعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة ا هـ. فكان مفسراً للعذر المسقط للفساد. وفي فتاوى قاضيخان والولوالجي: وصعود المئذنة إن كان بابها في المسجد لا يفسد الاعتكاف، وإن كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية. قال بعضهم: هذا في المؤذن لأن خروجه للأذان يكون مستثنى عن الإيجاب، أما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف، والصحيح أن هذا قول الكل في حق الكل لأنه خرج لإقامة سنة الصلاة وسنتها تقام في موضعها فلا تعتبر خارجاً ا هـ. وفي

يخشى منه ذلك كما مر مبسوطاً عن المقدسي وغيره. ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه في شرحه بوجهين: أحدهما أنه ليس باب تلك الأربع المعقود لبيان أحكامها. الثاني أن عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة صحيحة مستجمعة لشرائطها بيقين كما هو الأصل إذا صليت والإتيان لأربع عند وقوع شك واحتمال ا هـ. وهذا ما قدمناه أولاً.

....

التبيين: ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها أن ترجع إلى بيتها وتبني على اعتكافها ا هـ. وينبغي أن يكون مفسداً على ما اختاره القاضي لأنه لا يغلب وقوعه، وأراد بالخروج انفصال قدميه احترازاً عما إذا خرج رأسه إلى داره فإنه لا يفسد اعتكافه لأنه ليس بخروج، ألا ترى أنه لو حلف أنه لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث. كذا في البدائع. وقد علمت أن الفساد لا يتصور إلا في الواجب وإذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبراً لما فاته إلا في الردة خاصة غير أن المنذور به إن كان اعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما فسد لا غير، ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور بشهر بعينه إذا أفطر يوماً وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان، وإن كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه لزمه متتابعاً فيراعى فيه صفة التتابع، وسواء فسد بصنعه بغير عذر كالخروج والجماع والأكل والشرب في النهار إلا الردة. أو فسد بصنعه لعذر كما إذا مرض فاحتاج إلى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأساً كالحيض والجنون والإغماء الطويل. والقياس في الجنون الطويل أن يسقط القضاء كما في صوم رمضان إلا أن في الاستحسان يقضي لأنه لا حرج في قضاء الاعتكاف. كذا في البدائع. وبهذ علم أن مفسداته عى ثلاثة أقسام، ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل.

قوله: **(وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه)** يعني يفعل المعتكف هذه الأشياء في المسجد، فإن خرج لأجلها بطل اعتكافه لأنه لا ضرورة إلى الخروج حيث جازت فيه. وفي الفتاوى الظهيرية: وقيل يخرج بعد الغروب للأكل والشرب ا هـ. وينبغي حمله على ما إذا لم يجد من يأتي له به فحينئذ يكون من الحوائج الضرورة كالبول والغائط. وأراد بالمبايعة البيع والشراء وهو الإيجاب والقبول، وأشار بالمبايعة إلى كل عقد احتاج إليه فله أن يتزوّج ويراجع كما في البدائع. وأطلق المبايعة فشملت ما إذا كانت للتجارة، وقيده في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام، أما إذا أراد أن يتخذ ذلك متجراً فإنه مكروه وإن لم يحضر السلعة واختاره قاضيخان في فتاوه ورجحه الشارح لأنه منقطع إلى الله تعالى فلا ينبغي له أن يشتغل بأمور الدنيا. وقيد بالمعتكف لأن غيره يكره له البيع مطلقاً لنهيه عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد، وكذا كره فيه التعليم والكتابة والخياطة بأجر. وكل شيء يكره فيه كره في سطحه. واستثنى البزازي من كراهة التعليم بأجر فيه أن يكون لضرورة الحراسة ويكره لغيره النوم فيه. وقيل: إذا كان غريباً فلا بأس أن ينام فيه. كذا في فتح القدير. والأكل والشرب كالنوم. وفي البدائع: وإن غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به إذا لم يلوث بالماء المستعمل، فإن كان بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لأن تنظيف المسجد واجب، ولو توضأ في المسجد في

قوله: **(فإنه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في إناء)** قال الرملي: قدم الشارح في بحث الماء

عذر فسد وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه وكره إحضار المبيع والصمت والتكلم إلا

إناء فهو على هذا التفصيل ا هـ. بخلاف غير المعتكف فإنه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في إناء إلا أن يكون موضعاً اتخذ لذلك لا يصلى فيه. وفي فتح القدير «خصال لا تنبغي في المسجد لا يتخذ طلايقاً، ولا يشهر فيه سلاح، ولا ينبض فيه بقوس، ولا ينثر فيه نبل، ولا يمر فيه بلحم نيء، ولا يضرب فيه حد، ولا يتخذ سوقاً»[1] رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام قوله: **(وكره إحضار المبيع والصمت والتكلم إلا بخير)** أما الأول فلأن المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها ولهذا قالوا: لا يجوز غرس الأشجار فيه. والظاهر أن الكراهة تحريمية لأنها محل إطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير أول الزكاة، ودل تعليلهم أن المبيع لو كان لا يشغل البقعة لا يكره إحضاره كدراهم ودنانير يسيرة أو كتاب ونحوه. وأفاد الإطلاق أن إحضار الطعام المبيع الذي يشتريه ليأكله مكروه، وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى. وأما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد ورد النهي عنه. وقالوا: إن صوم الصمت من فعل المجوس لعنهم الله تعالى. وخصه الإمام حميد الدين الضرير بما إذا اعتقده قربة، أما إذا لم يعتقده قربة فلا يكره للحديث «من صمت نجا». وأما الثالث وهو أنه لا يتكلم إلا بخير فلقوله تعالى ﴿وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن﴾ [الإسراء: ٥٣] وهو بعمومه يقتضي أن لا يتكلم خارج المسجد إلا بخير فالمسجد أولى. كذا في غاية البيان. وفي التبيين: وأما التكلم بغير خير فإنه يكره لغير المعتكف فما ظنك للمعتكف ا هـ. وظاهره أن المراد بالخير هنا ما لا إثم فيه فيشمل المباح وبغيره الخير ما فيه إثم، والأولى تفسيره بما فيه ثواب يعني أنه يكره للمعتكف أن يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا: الكلام المباح في المسجد مكروه يأكل الحسنات كما تأكل

المستعمل نقلاً عن قاضيخان أن الوضوء فيه في إناء جائز عندهم فراجعه قوله: **(ودل تعليلهم الخ)** قال في النهر: مقتضى التعليل الأول الكراهة وإن لم يشغل وقوله «وأفاد إطلاقه» ظاهر في أن كلامه متناول لغير ما يأكله بناء على ما مر من إطلاق المبايعة، وقد علمت أنها مقيدة بما لا بد منه، وفي هذه الحالة يكره له إحضار السلعة فيه قوله: **(والأولى تفسيره بما فيه ثواب)** قال في العناية: ما ليس بمأثم فهو خير عند الحاجة إليه لأن الخير عبارة عن المشي الحاصل لما من شأنه أن يكون حاصلاً له إذا كان مؤثراً، والتكلم بالمباح عند الحاجة إليه كذلك. واستظهره في النهر وقال: إنه ليس بخير عند عدمها وهو محمل ما في الفتح أنه مكروه في المسجد يأكل الحسنات الخ. قال: وبه اندفع ما في البحر ا هـ. على أنه قد ذكر المؤلف قبيل الوتر عن الظهيرية تقييد الكراهة بأن يجلس لأجله وقال: ينبغي تقييد ما في الفتح به. وفي المعراج عن شرح الإرشاد: لا بأس في الحديث في المسجد إذا كان

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب المساجد باب ٥.

....

النار الحطب. صرح به فتح القدير قبيل بال الوتر لكن قال الأسبيجابي: ولا بأس أن يتحدث بما لا إثم فيه. وقال في الهداية: لكنه يتجانب ما يكون مأثماً. والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا: ويلازم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي ﷺ وقصص الأنبياء وحكايات الصالحين وكتابة أمور الدين.

قوله: **(ويحرم الوطء ودواعيه)** لقوله تعالى ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧] لأن المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره لأنه في سياق النهي فيفيد العموم. والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالحجج والاستبراء والظهار لما حرم الوطء لها حرم دواعيه لأن حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فقويت فتعدت إلى الدواعي. أما في الحج فلقوله تعالى ﴿فلا رفث﴾ [البقرة: ١٩٧] وأما في الاستبراء فللحديث «لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة». وأما في الظهار فلقوله تعالى ﴿من قبل أن يتماسا﴾ [المجادلة: ٣] بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لأن حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي. ولكثرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم الحرج وهو مدفوع، ولأن النص في الحيض معلول بعلة الأذى وهو لا يوجد في الدواعي. قوله: **(ويبطل بوطئه)** لأنه محذور بالنص فكان مفسداً له. أطلقه فشمل ما إذا كان عامداً أو ناسياً نهاراً أو ليلاً أنزل أو لا بخلاف الصوم إذا كان ناسياً. والفرق أن حالة المعتكف مذكرة كحالة الإحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة، وقيد بالوطء لأن الجماع فيما دون الفرج أو التقبيل، أو اللمس لا يفسد إلا إذا أنزل وإن أمنى بالتفكر أو النظر لا يفسد اعتكافه، وإن أكل أو شرب ليلاً لم يفسد اعتكافه، وإن أكل نهاراً فإن عامداً فسد لفساد الصوم، وإن ناسياً لا لبقاء الصوم، والأصل أن ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لأجل الاعتكاف لا لأجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالجماع والخروج، وما كان من محظورات الصوم وهو مانع عنه لأجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالأكل والشرب. كذا في البدائع قوله: **(ولزمه الليالي بنذر اعتكاف أيام)** كقوله بلسانه لله عليّ أن أعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوماً لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بإزائها من الليالي. يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها. وأشار إلى أنه يلزمه الأيام بنذر اعتكاف الليالي لأن ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بإزائه من العدد الآخر لقصة زكريا عليه السلام فإنه قال الله تعالى ﴿قال آتيك لا تكلم

قليلاً، فأما أن يقصد المسجد للحديث فيه فلا قوله: **(لأن حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي)** تبع في ذلك الفتح وفيه نظر بالنسبة إلى الحيض فإنه صريح في قوله تعالى ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢] وفي النهر عن العناية إنه قصدي قال وفي الغاية: وصريح النهي في الحيض

بخير وحرم الوطء ودواعيه ويبطل بوطئه ولزمه الليالي أيضا بنذر اعتكاف أيام وليلتان

الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً﴾ [آل عمران: ٤١] وقال في آية أخرى ﴿قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا﴾ [مريم: ١٠] والقصة واحدة. والرمز الإشارة باليد أو بالرأس أو بغيرهما وهذا عند نيتهما أو عدم النية، أما لو نوى في الأيام النهار خاصة صحت نيته لأنه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما إذا نوى بالأيام الليالي خاصة حيث لم تعمل نيته، ولزمه الليالي والنهار لأنه نوى ما لا يحتمله كلامه. كذا في البدائع كما إذا أنذر أن يعتكف شهراً ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لأن الشهر اسم لعدد مقدر مشتمل على الأيام والليالي فلا يحتمل ما دونه إلا أن يصرح ويقول شهراً بالنهار لزمه كما قال، أو يستثني ويقول إلا الليالي لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فكأنه قال ثلاثين نهاراً. ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لأنه نوى الحقيقة. ولا يلزمه شيء لأن الليالي ليست محلاً للصوم. كذا في الكافي. وكذا في لو نذر أن يعتكف شهراً واستثنى الأيام لا يجب عليه شيء لأن الباقي الليالي المجردة، ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه وهو الصوم. كذا في فتح القدير. قيدنا كونه نذر بلسانه لأن مجرد نية القلب لا يلزمه بها شيء.

قوله: **(وليلتان بنذر يومين)** يعني لزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما إذا نذر اعتكاف يومين لأن المثنى كالجمع. فحاصله أنه إما أن يأتي بلفظ المفرد أو المثنى أو المجموع، وكل منهما إما أن يكون اليوم أو الليل فهي ستة، وكل منها إما أن ينوي الحقيقة أو المجاز أو ينويهما أو لم تكن له نية فهي أربعة وعشرون، وقد تقدم حكم المجموع والمثنى بأقسامهما، بقي حكم المفرد فإن قال لله عليّ أن أعتكف يوماً لزمه فقط، سواء نواه فقط أو لم تكن له نية، ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب، فإن نوى الليلة معه لزماه، ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح، سواء كان نواها فقط أو لم تكن له نية، فإن نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية. وفي فتاوى قاضيخان: لو نذر اعتكاف ليلة ونوى

كالاعتكاف فكان ينبغي أن تحرم الدواعي ا هـ. فالأولى الاقتصار على ما بعده قوله: **(كما قدمناه عن الظهيرية)** أي قبيل قوله «وأقله نفلاً ساعة». قال الرملي: تقدم قريباً أنه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه لزماه فما الفرق؟ والظاهر أن الفرق هو كون اليوم عرفاً قد يستتبع الليلة لا عكسه، والذي يظهر أن في المسألة اختلاف الرواية يدل عليه قول الذخيرة: ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء وإن نوى اليوم معها لا تصح نيته، وعن أبي يوسف أنه يلزم ويصير تقدير المسألة كأنه قال «لله تعالى علي أن اعتكف ليلة بيومها ا هـ. قلت: والظاهر أن الفرق غير ما قاله وهو أنه نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فإنه لا يصح من أصله فلا يصح فيما يتبعها أيضاً تدبر قوله: **(ولا معارضة لما في الكتابين الخ)** بيانه أنه في الأولى لما جعل اليوم تبعاً لليلة وقد بطل نذره في المتبوع وهو الليلة بطل في التابع وهو اليوم، وفي الثانية أطلق اللية وأراد اليوم مجازاً مرسلاً بمرتبتين

بنذر يومين.

اليوم لزمه الاعتكاف، وإن لم يلزمه شيء، ولا معارضة لما في الكتابين لأن ما في الظهيرية إنما هو أنه نوى اليوم معها وهنا نوى بالليلة اليوم فليتأمل. وفي الكافي: ومتى دخل في اعتكافه الليل أو النهار فابتداؤه من الليل لأن الأصل أن كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها ألا ترى أنه يصلي التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال. وفي فتاوى الولوالجي من كتاب الأضحية: الليلة في كل وقت تبع لنهار يأتي إلا في أيام الأضحى تبع لنهار ما مضى رفقاً بالناس ا هـ. وفي المحيط من كتاب الحج: والليالي كلها تابعة للأيام المستقبلة لا للأيام الماضية إلا في الحج فإنها في حكم الأيام الماضية، فليلة عرفة تابعة ليوم التروية، وليلة النحر تابعة ليوم عرفة ا هـ. فتحصل أنها تبع لما يأتي إلا في ثلاثة مواضع، وأما قوله تعالى ﴿ولا الليل سابق النهار﴾ [يس: ٤٠] فقال الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره: إن سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار. وقيل: تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار. وأطال الكلام في بيان الوجه الأول فراجعه. فعلى هذا إذا ذكر المثنى أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح به قاضيخان في فتاواه، وصرح بأنه إذا قال أياماً يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر ا هـ. فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الأيام إلا إذا ذكر له عدداً معيناً كما لا يخفى. ثم الأصل أنه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فإنه يلزمه متتابعاً ولا يجزيه لو فرق، ومتى لم يدخل الليل جاز له التفرق كالتتابع، فإذا انذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالأيام والليالي متتابعاً في ظاهر الرواية بخلاف ما إذا نذر أن يصوم شهر لا يلزمه التتابع. كذا في البدائع وفتاوى قاضيخان.

حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق في المقيد وهو اليوم فكان اليوم مقصوداً. قاله بعض الفضلاء.

قوله: **(إلا في أيام الأضحى الخ)** قال في الولوالجية من كتاب الحج عند ذكر رمي الجمار: ولو ترك رمي جمرة العقبة حتى دخل الليل رماها في الليل ولا دم عليه لأن الليل في باب المناسك تبع للنهار الذي تقدم، ولهذا لو وقف بعرفة ليلة النحر قبل طلوع الفجر أجزأه ذلك قوله: **(فليلة عرفة تابعة ليوم التروية)** وعليه فليوم التروية ليلتان: واحدة قبله وواجدة بعده، واليوم الثالث من أيام النحر لا ليلة له. ولذا لو أخر طواف الركن إلى الغروب من اليوم الثالث وجب دم كما يأتي تأمل قوله (إلا إذا ذكر له عدداً معيناً) مخالف لما في الخانية أيضاً حيث قال: ولو قال «لله علي أن أعتكف يومين» لزمه الاعتكاف بليلتهما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويمكث تلك الليلة ويومها والليلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس، وكذا هذا في الأيام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لأن ليلة كل يوم تتقدم عليه ا هـ. فكان عليه أن يقول: إذا ذكر ما يدل على العدد. وقد يقال: إن

....

وفي الخلاصة من الإيمان من الجنس الثالث في النذر: ولو قال لله علي صوم شهر؛ إن قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه التتابع، ولو أفطر يوماً لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان. وإنما يلزمه القضاء. وإن قال لله عليّ صوم شهر ولم يعين؛ إن قال متتابعاً لزمه متتابعاً، وإن أطلق لا يلزمه التتابع، وفي الاعتكاف يلزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين. ثم في الصوم والاعتكاف إن أفسد يوماً إن كان شهراً معيناً لا يلزمه الاستقبال وإن كان غير معين لزمه ا هـ. يعني لزمه الاستقبال في الصوم إن ذكر التتابع وفي الاعتكاف مطلقاً، وعلل له في المبسوط بأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى، وما أوجب الله متتابعاً إذا أفطر فيه يوماً لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل، والإطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالتتابع بخلاف الإطلاق في نذر الصوم. والفرق بينهما أن الاعتكاف يدوم الليل والنهار فكان متصل الأجزاء، وما كان متصل الأجزاء لا يجوز تفريقه إلا بالتنصيص عليه بخلاف الصوم فإنه لا يوجد ليلاً فكان متفرقاً وما كان متفرقاً في نفسه لا يجب الوصل فيه إلا بالتنصيص ا هـ. وأطلق في النذر فشمل ما إذا نذر اعتكاف يوم العيد فإنه منعقد، ويجب عليه قضاؤه في وقت آخر لأن الاعتكاف لا يصح إلا بالصوم والصوم فيه حرام، وكفر عن يمينه أن أراد يميناً لفوات البر، وإن اعتكف فيه أجزأه وقد أساء كما في الصوم. كذا في فتاوى الولوالجي وغيرها. وقد علم مما قدمناه في الصوم أنه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما أن التعجيل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكروا فيه خلافاً. وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كما ذكرناه، وكذا يلغو تعيين المكان كما إذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فإنه يجوز. وفي الفتاوى الظهيرية: ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه عن جميع الشهر. وفي الكافي: وليلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتأخر، وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال لعبده أنت حر ليلة القدر؛ فإن قال قبل دخول رمضان عتق إذا انسلخ الشهر، وإن قال بعد مضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسلخ رمضان من العام القابل عنده لجواز أنها كانت في الشهر الماضي في الليلة الأولى، وفي الشهر الآتي في الليلة الأخيرة، وعندهما إذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق لأنها لا تتقدم ولا تتأخر. وفي المحيط: الفتوى على قول

قوله «وكذا» هذا في الأيام الكثيرة المراد به ما كان جمعاً كثلاثة أيام مثلاً لا لفظ أيام كثيرة تأمل قوله: (وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر) أي وهو صحيح كما في الولوالجية قوله: (لكنها تتقدم وتتأخر) أي فيه.

قوله: (عتق إذا انسلخ الشهر) قال الرملي: لتحقق وجودها فيه قوله: (لم يعتق حتى ينسلخ رمضان الخ) قال الرملي: لاحتمال أنها تقدمت قبل حلفه في هذا وتأخرت إلى آخر ليلة في ذاك فلا

....

أبي حنيفة لكن قيده بما إذا كان الحالف فقيهاً يعرف الاختلاف، وإن كان عامياً فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما أنها في النصف الأخير من رمضان، فخالف ما في الكافي. وذكر في فتاوى قاضيخان أن المشهور عن أبي حنيفة أنها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره. وفي فتح القدير: وأجاب أبو حنيفة عن الأدلة المفيدة لكونها في العشر الأواخر بأن المراد بذلك الرمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه، والسياقات تدل عليه لمن تأمل طرق الأحاديث وألفاظها كقوله «إن الذي تطلب أمامك» وإنما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة. ومن علاماتها أنها بلجة ساكنة لا حارة ولا قارة، تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست. كذا قالوا، وإنما أخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك أجر المجتهدين في العبادة كما أخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم.

يتحقق الشرط إلا بانسلاخه قوله: (لأنها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرملي: يعني إن كانت هي الليلة الأولى فقد عتق بأول ليلة من القابل، وإن كانت الثانية أو الثالثة أو الرابعة الخ. فقد وجدت في الماضي فتحقق وجودها قطعاً بأول ليلة من القابل.

كتاب الحج

هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص فرض مرة على

كتاب الحج

لما كان مركباً من المال والبدن وكان واجباً في العمر مرة أخره ولمراعاة ترتيب حديث الصحيحين «بني الإسلام على خمس» وختم بالحج، وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتمد البخاري في تقديم الحج على الصوم. وهو في اللغة ـ بفتح الحاء وكسرها وبهما قرئ في التنزيل ـ القصد إلى معظم لا مطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتيمم وفي الفقه ما ذكره بقوله قوله: **(هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص)** والمراد بالزيارة الطواف والوقوف، والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر. وبهذا التقرير ظهر أن الحج اسم لأفعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف في وقتهما محرماً بنية الحج سابقاً كما سيأتي أن الإحرام شرط. واندفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على أنه في الشريعة جعل لقصد خاص مع زيادة وصف فإن المصنف لم يتعرض للقصد. وإنما عرفه بالزيارة وهي فعل

كتاب الحج

قوله: **(لما كان مركباً الخ)** قال الرملي: فيه نظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال إنما هو شرط في وجوبه لا أنه مفهومه. وأخره عن الصوم لأنه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتهى لاشتماله على السفر وفيه تفريج الهموم. ارجع إلى النهر. قوله: **(لا مطلق القصد الخ)** قال في النهر: هو لغة القصد. كذا في غير كتاب من اللغة. وقيده في الفتح بكونه إلى معظم لا مطلقه مستشهداً بقوله:

وأشهد من عوف حؤولاً كثيرة ... يحجون سب الزبرقان المزعفرا

أي يقصدونه معظمين إياه. قال ابن السكيت: هذا معناه الأصلي ثم تعورف استعماله في القصد إلى مكة للنسك تقول حججت البيت أحجه حجاً فأنا حاج ا هـ. قلت: حيث أطلقه أهل اللغة فتقييده بما في الفتح لا بد له من نقل، وما استشهد به من البيت لا يدل على أنه لا يستعمل في مطلق القصد لأن غاية ما أفاد أنه استعمل في بعض مدلولاته تأمل قوله: **(وبهذا التقرير ظهر أن الحج اسم الخ)** هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلاً عن تعريفهم إياه بالقصد الخاص لما سيأتي

. . . .

لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوى: إذا حلف ليزورن فلاناً غداً فذهب ولم يؤذن له يحنث ولو لم يستأذن ورجع يحنث ا هـ. فلا بد من الذهاب مع الاستئذان، وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من أن التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف بقية العبادات فإن الصلاة اسم لأفعال مخصوصة هي القيام والقراءة والركوع والسجود، والصوم اسم للإمساك الخاص، والزكاة اسم للإيتاء المخصوص فليكن الحج اسماً لأفعال مخصوصة. ولا يراد بالزيارة زيارة البيت فقط فإنه حينئذ يصير الحج اسماً للطواف فقط وليس كذلك فإن ركنه شيئان: الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق، ويشكل عليه ما قالوا: إن المأمور بالحج إذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فإنه يكون مجزئاً بخلاف ما إذا رجع قبله فإنه لا وجود للحج إلا بوجود ركنيه ولم يوجدا فينبغي أن لا يجزئ الآمر، سواء مات المأمور أو رجع، وسببه البيت لأنه يضاف إليه ولهذا لم يتكرر الحج عن المكلف، وشرائطه ثلاثة: شرائط وجوب، وشرائط وجوب أداء، وشرائط صحة، فالأولى ثمانية على

من البحث ولموافقته تعريف بقية العبادات، لكن قال في النهر: تخريج كلام المصنف عليه فيه بحث إذ بتقدير يكون قوله «بفعل مخصوص» حشواً إذ المراد به كما قالوا هو الطواف والوقوف على أن الجار والمجرور متعلق بزيارة، وإذا فسرت بالفعل آل المعنى إلى أنه فعل بفعل وفساده لا يخفى. ويمكن أن يقال: المراد به الإحرام وبه يصير الثاني غير الأول وفسروا الزمان المخصوص بأشهر الحج وهو الذي ينبغي إذ الوقوف الذي هو أقوى أركانه مقيد به قوله: **(على أنه في الشريعة)** أي حاملاً له أي لكلام المصنف على أنه الخ.

قوله: **(وليوافق)** كأنه عطف على معنى ما تقدم أي قررت كلام المصنف بكذا لما مر وليوافق قوله: **(فليكن الحج الخ)** أقول: قد يقال إن المشايخ ذكروا لفظ القصد الخاص وقالوا مع زيادة وصف لأن الحج في اللغة القصد ولا بد في الغالب أن يكون المعنى اللغوي موجوداً في المعاني الاصطلاحية، والاصطلاحي أخص فلذا ذكروا اللفظ اللغوي وقيدوه بالشروط الشرعية ليكون أخص وليس غيره من العبادات المذكورة مأخوذاً في معناه النية أو القصد، ولذا عرفوا التيمم بأنه القصد إلى صعيد مطهر فتأمل قوله: **(ويشكل عليه ما قالوا الخ)** يمكن الجواب بأن الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين أن عد الإحرام ركناً وقد ورد «الحج عرفة» بخلاف من رجع. كذا في شرح المقدسي قوله: **(وشرائطه ثلاثة الخ)** زاد العلامة السندي تلميذ العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسط المسمى «لباب المناسك» قسماً رابعاً وهو شرائط وقوع الحج عن الفرض وهي تسعة: الإسلام وبقاؤه إلى الموت، والعقل والحرية والبلوغ والأداء بنفسه إن قدر، وعدم نية النفل وعدم الإفساد وعدم النية عن الغير. فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النفل إذا أسلم ولا المسلم إذا ارتد بعد الحج وإن تاب، ولا المجنون والصبي، والعبد وإن أفاق وبلغ وعتق بعده، ولا بأداء الغير قبل العذر، ولا بنية النفل أو عن الغير أو مع الفساد، فهؤلاء لو حجوا ولو بعد

....

الأصح: الإسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الراحلة والعلم بكون الحج فرضاً، وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الأول والأخير والعذر له كغيره أنهما شرطان لكل عبادة، وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكور يثبت لمن في دار الإسلام بمجرد الوجود فيها، سواء علم بالفرضية أو لم يعلم. ولا فرق في ذلك بين أن يكون نشأ على الإسلام فيها أو لا فيكون ذلك علماً حكيماً، ولمن في دار الحرب بإخبار رجلين أو رجل وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل، وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف أصولاً وفروعاً، والثانية خمسة على الأصح: صحة البدن وزوال الموانع الحسية عن الذهاب إلى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها.

والثالثة أعني شرائط الصحة أربعة: الإحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والإسلام. ومنهم من ذكر بدل الإحرام النية، وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها. وواجباته أعني التي يلزم بترك واحد منها دم إنشاء الإحرام من الميقات. ومد الوقوف بعرفة

الاستطاعة لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانياً إذا استطاعوا ا هـ قوله: (والوقت) قال الرملي: سيذكره أيضاً في شرائط الصحة، ولا شك أن من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وأنه لا يصح إلا في وقته المخصوص فكان شرطاً للوجوب وشرطاً للصحة تأمل ا هـ. وفي «لباب المناسك»: السابع الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده إن كانوا يخرجون قبلها فلا يجب إلا على القادر فيها أو في وقت خروجهم فإن ملكه أي المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه، وإن ملكه فيه فليس له صرفه إلى غير الحج، فلو صرفه لم يسقط الوجوب عنه، ولو أسلم كافراً وبلغ صبي أو أفاق مجنون أو عتق عبد قبل الوقت فخافوا الموت وهم موسرون؛ قيل ليس عليهم الإيصاء بالحج. وقيل يجب، فإن أوصوا به فعلى الأولى لا يصح، وصح على الثاني، والخلاف مبني على أن الوقت شرط الوجوب أو الأداء قولان ا هـ. قال شارحه ملا علي: هما روايتان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر، ورجح ابن الهمام القول بأنه شرط الوجوب، ونسب صاحب المجمع صحة الإيصاء إلى الإمام وصاحبيه وخلافها إلى زفر معللاً بأنهم كانوا «أهل الوجوب وقت الوصية فيصح إيصاؤهم بأن يحج عنهم في وقته لعجزهم عنه، ويؤيده ما في الخانية: لو بلغ الصبي فحضره الوفاة وأوصى بأن يحج عنه حجة الإسلام جازت وصيته عندنا ويحج، فجعل المذهب الجواز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبنى عليه صحة الإيصاء وعدمها ا هـ. قلت: فعلى هذا فثمرة الخلاف في أن الوقت شرط للوجوب أو للأداء لا تظهر في صحة الوصية وعدمها وإنما تظهر في وجوب الإيصاء أو الإحجاج عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل قوله: (وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أي أنهما شرطان لكل عبادة قوله: (وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرملي: وفي البدائع والأصح أنه أي المحرم شرط الوجوب ا هـ. فقد

....

إلى الغروب، والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع فجر يوم النحر إلى طلوع الشمس، والحلق أو التقصير، والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط، وكونه بعد طواف معتد به، ورمي الجمار، وبداية الطواف من الحجر الأسود والتيامن فيه، والمشي فيه لمن ليس له عذر يمنعه منه، والطهارة فيه من الحدث الأصغر والأكبر، وستر العورة. وأقل الأشواط السبعة وهي ثلاثة، وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشي فيه لمن ليس له عذر، وذبح الشاة للقارن أو المتمتع، وصلاة ركعتين لكل أسبوع، وطواف الصدر، والترتيب بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر، وتوقيت الحلق بالمكان وتوقيته بالزمان، وفعل طواف الإفاضة في أيام النحر، وما عدا هذه المذكورات مما سيأتي بيانه مفصلاً سنن وآداب. وأما محظوراته فنوعان: ما يفعله في نفسه وهو الجماع وإزالة الشعر وقلم الأظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس المخيط، وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير والتعرض للصيد في الحل والحرم، وأما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما في النهاية، فإن حرمته لا تتعلق بالحج ولا بالإحرام. كذا في فتح القدير. وقد يقال: إنه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته فلا بدع في أن يكون حراماً بجهتين كما لا يخفى. ولمن أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي: البداية بالتوبة بشروطها من رد المظالم إلى أهلها عند الإمكان، وقضاء ما قصر في فعله من العبادات، والندم على تفريطه في ذلك، والعزم على عدم العود إلى مثل ذلك، والاستحلال من ذوي الخصومات والمعاملات، وتحصيل رضا من يكره السفر بغير رضاه. وفي الخلاصة معزياً إلى العيون: إذا أراد الابن أن يخرج إلى الحج وأبوه كاره لذلك إن كان الأب مستغنياً عن خدمته فلا بأس به، وإن كان محتاجاً يكره، وكذا الأم. وفي السير الكبير: إذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به، وكذا إن كرهت خروجه زوجته ومن عليه نفقته، وإن لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقاً. وفي النوازل: إن كان الابن أمرد صبيح الوجه للأب أن يمنعه عن الخروج حتى يلتحي، وإن كان الطريق مخوفاً لا يخرج وإن لم يكن أمرد ا هـ.

وفي فتح القدير: والأجداد والجدات كالأبوين عند فقدهما، ويكره الخروج للغزو والحج لمديون وإن لم يكن له مال يقضي به إلا أن يأذن الغريم، فإن كان بالدين كفيل بإذنه لا يخرج إلا بإذنهما وإن بغير أذنه فبإذن الطالب وحده ا هـ. وهذا كله في حج الفرض، أما في حج النفل فطاعة الوالدين أولى مطلقاً كما صرح به في الملتقط ويشاور ذا رأي في

اختلف التصحيح كما ترى قوله: **(لاستلزامه النية وغيرها)** لأن الإحرام هو النية والتلبية أو ما يقوم مقامها أي من الذكر أو تقليد البدنة مع السوق كما في اللباب وشرحه للقاري قوله: **(والحلق أو التقصير)** فيه أن أحد هذين شرط للخروج من الإحرام، وأجيب بأن له اعتبارات؛ فاعتبار شرطيته

. . . .

سفره في ذلك الوقت لا في نفس الحج فإنه خير، وكذا يستخير الله في ذلك. ويجتهد في تحصيل نفقة حلال فإنه لا يقبل بالنفقة الحرام كما ورد في الحديث مع أنه يسقط الفرض عنه معها وإن كانت مغصوبة، ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول، ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج. ولا بد له من رفيق صالح يذكره إذا نسي ويصبره إذا جزع ويعينه إذا عجز، وكونه من الأجانب أولى من الأقارب عند بعض الصالحين تبعداً من ساحة القطعية. ويرى المكاري ما يحمله ولا يحمل أكثر منه إلا بإذنه، وقد ذكر عن بعض السلف، ويقال إنه الشافعي وقيل ابن المبارك، وقيل ابن القاسم صاحب الإمام مالك أنه دفع إليه مطالعة ليحملها إلى إنسان فامتنع من حملها بدون إذن المكاري لكونه لم يشارطه على ذلك ورعاً من فاعله. وكذا يحترز من تحميلها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو بمملوكه له. وفي إجارة الخلاصة: حمل البعير مائتان وأربعون مناً، وحمل الحمار مائة وخمسون مناً. قالوا: ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على طعام أحدهم أحل. وينبغي أن يستثنى ما إذا علمت المسامحة بينهما فله المشاركة وإلا وشارك فالاستحلال من الشركاه مخلص. وتجريد السفر عن التجارة أحسن، ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي إذا اتجر كما ذكره الشارح في السير. وأما عن الرياء والسمعة والفخر ظاهراً أو باطناً ففرض وخلط التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي. وأما الركوب في المحمل فكرهه بعضهم خوفاً مما ذكرنا، ولم يكرهه بعضهم إذا تجرد عن ذلك ففي التحقيق لا اختلاف وركوب الجمل أفضل، ويكره الحج على الحمار والظاهر أنها تنزيهية بدليل أفضلية ما قابله، والمشي أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء

بصحته بعد طلوع الفجر في الحج وبعد أكثر الطواف في العمرة، واعتبار وجوبه كونه بعد الرمي في الحج وبعد السعي في العمرة، واعتبار جوازه كون وقته طول العمر كما أفاده في شرح اللباب. أقول: فعلى هذا فقول المؤلف الآتي «والترتيب بين الرمي والحلق ليس واجباً آخر» لأنه المراد من قوله هنا «والحلق أو التقصير» تأمل قوله: **(أنه دفع إليه مطالعة)** الذي في النهر: بطاقة وهي الرقعة الصغيرة المربوطة بالثوب التي فيها رقم ثمنه كما في القاموس، والمراد بها هنا المكتوب قوله: **(وفي إجارة الخلاصة الخ)** قال الرملي: نقله فيها عن الفتاوى الصغرى وأقول: لعمري هذا إحجاف على الحمار وإنصاف في حق الجمل فتأمل. وذكر في الجوهرة أن المن ستة وعشرون أوقية والأوقية سبعة مثاقيل وهي عشرة دراهم والمائتان وأربعون مناً هي الوسق، فيكون حمل الجمل وسقاً، وهو بالأرطال الرملية تسعة وستون رطلاً وثلث رطل وهو قنطار دمشقي تقريباً على أن الرطل الرملي تسعمائة درهم ويلائم تفسير الوسق بحمل البعير مائتان وأربعون مناً ولا يلائم التفسير بغيره تأمل.

قوله: **(وإلا وَشارك فالاستحلال من الشركاه مخلص)** كذا في بعض النسخ، وفي بعضها «وإلا فلا يشارك» وفي بعضها «وإلا لا ولو شارك فالاستحلال مخلص» وهي أحسن قوله: **(خوفاً مما**

....

خلقه، وأما حج النبي ﷺ راكباً فلأنه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة إلى ظهوره ليراه الناس وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى في محله. ولا يماكس في شراء الأدوات والزاد، ويستحب أن يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر.

قوله: **(فرض مرة على الفور)** أي فرض الحج في العمرة مرة واحدة في أول سني الإمكان. والفور في اللغة من فور القدر غليانها، وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل أن تسكن قال الله تعالى ﴿من فورهم هذا﴾ [آل عمران: ١٢٥] ولم يذكر المصنف فرضيته قصداً لأنها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لأن مسائله ظنية، وإنما ذكره توطئة لما بعده ودليله القرآني ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ [آل عمران: ٩٧] والسنة كثيرة. أما كونه لا يتعدد فلأن سببه وهو البيت كذلك، وأما تكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلأن سببه هو النامي تقديراً وتقدير النماء دائر مع حولان الحول إذا كان المال معداً للاستنماء في الزمان المستقبل، وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير النماء في حول آخر، فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيتعدد حكماً كتعدد الوجوب بتعدد النصاب، ولرواية أحمد مرفوعاً «الحج مرة فمن زاد فهو تطوع»[1]. وأما كونه على الفور فهو قول أبي يوسف وأصح الروايتين عن أبي حنيفة، وعند محمد يجب على التراخي والتعجيل أفضل. كذا في الخلاصة. وتحقيقه أن الأمر إنما هو طلب المأمور به ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي فأخذ به محمد وقواه بأنه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر حج بالناس فيها ولم يحج هو إلى القابلة. وأما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا: الاحتياط في تعيين أول سني الإمكان لأن الحج له وقت معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز، وبهذا حصل الجواب عن تأخيره عليه الصلاة والسلام إذ لا يتحقق في حقه تعريض الفوات وهو الموجب للفور لأنه كان يعلم أنه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلاً للتبليغ. وبهذا التقرير علم أن الفورية ظنية لأن دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فإذا أخره وأداه بعد ذلك وقع أداء ويأثم بالتأخير لترك الواجب، وثمرة الاختلاف تظهر فيما إذا أخره فعلى الصحيح يأثم ويصير فاسقاً مردود الشهادة، وعلى قول

ذكرنا) من الرياء والسمعة والفخر قوله: **(وهو البيت كذلك)** أي لا يتعدد قوله: **(ارتفع الإثم اتفاقاً)**

---

(١) رواه أبو داود في كتاب المناسك باب ١. الدارمي في كتاب المناسك باب ٤. أحمد في مسنده (١/ ٢٥٥، ٢٩١، ٣٥٢).

. . . .

محمد لا، وينبغي أن لا يصير فاسقاً من أول سنة على المذهب الصحيح بل لا بد أن يتوالى عليه سنون لأن التأخير في هذه الحالة صغيرة لأنه مكروه تحريماً ولا يصير فاسقاً بارتكابها مرة بل لا بد من الإصرار عليها، وإذا حج في آخر عمره ارتفع الإثم اتفاقاً قال الشارح: ولو مات ولم يحج أثم بالإجماع ولا يخفى ما فيه فإن المشايخ اختلفوا على قول محمد؛ فقيل يأثم مطلقاً، وقيل لا يأثم مطلقاً، وقيل: إن خاف الفوات بأن ظهرت له مخائل الموت في قلبه فأخره حتى مات أثم، وإن فجأه الموت لا يأثم، وينبغي اعتماد القول الأول وتضعيف القول الثاني لأنه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لأن فائدتها الإثم عند عدم الفعل، سواء كان مضيقاً أو موسعاً اللهم إلا أن يقال: فائدتها على هذا القول وجوب الإيصاء عليه قبيل موته فإذا لم يوص يأثم لترك هذا الواجب لا لترك الحج. وعلم من قوله «فرض مرة» أن ما زاد عليها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق. وعند الشافعية أن الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الأولى فرض عين وما زاد ففرض كفاية لأن من فروض الكفاية أن يحج البيت كل عام ولم أره لأئمتنا بل صرحوا بالنفلية فقالوا: حج النفل أفضل من الصدقة، ولا يخفى أنه إذا

كذا في التبيين. وقال نوح أفندي: الظاهر أن مراده بالإثم إثم تفويت الحج لا إثم تأخيره فإنه لا يرتفع عند أبي يوسف كما مر، ويدل عليه قوله: ولو مات ولم يحج أثم بالإجماع أي أثم تفويته لأنه بتأخيره عرضه على الفوات ا هـ. وفيما استدل به نظر يدل عليه بحث المؤلف في كلام الزيلعي ونقل الأقوال الثلاثة وما ذاك إلا في التأخير إذ لا شك في إثم تارك فرض قطعي وإلا لم يكن فرضاً ولا واجباً، فالمراد في الموضعين إثم التأخير يدل عليه ما قال في الفتح: ثم على ما أورده المصنف يأثم بالتأخير عن أول سني الإمكان فلو حج بعده ارتفع الإثم ا هـ. وفي القهستاني: فيأثم عند الشيخين بالتأخير إلى غيره بلا عذر إلا إذا أدى ولو في آخر عمره فإنه رافع للإثم بلا خلاف، وحينئذ فهو مخالف لما نقله عن صدر الشريعة من عدم ارتفاع الإثم عند الثاني قوله: **(فقيل يأثم مطلقاً)** قال في النهر: لم أر عن محمد القول بالإثم مطلقاً إذ بتقديره يرتفع الخلاف، فالظاهر أن هذا سهو، نعم المنقول عنه كما في الفتح أنه على التراخي فلا يأثم إذا حج قبل موته، فإذا مات بعد الإمكان ولم يحج ظهر أنه أثم. ونقل القولين الآخرين ثم قال: وصحة الأول غنية عن الوجه، وعلى اعتباره قيل يظهر الإثم من السنة الأولى، وقيل من الأخيرة من سنة رأى في نفسه الضعف، وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه إلى الله تعالى ا هـ. ولا يخفى عليك ما فيه فإن ما ادعى عدم رؤيته نقله بيده وتلفظه بفيه وهو قول الفتح: فإذا مات بعد الإمكان ولم يحج ظهر أنه أثم وهو معنى قول المؤلف «يأثم مطلقاً» أي سواء فجأة الموت أو لا. وقوله «إذ بتقديره يرتفع الخلاف» ممنوع فإنه على قول الإمامين يأثم بالتأخير عن أول سني الإمكان كما مر، وعلى قول محمد يظهر بالموت إثمه وكلام لمؤلف فيما إذا مات فالفرق واضح تدبر قوله: **(فقالوا حج النفل أفضل من الصدقة)** قال الرملي قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادي مفتي الشام في مناسكه: وإذا حج حجة الإسلام فصدقة التطوع

الفور بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضلت عن مسكنه وعما لا

نذر الحج فإنه يصير فرضاً أيضاً. ومن فروعه ما في الخلاصة: رجل قال لله عليّ مائة حجة لزمته كلها، ولو قال أنا أحج لا حج عليه، ولو قال إذا دخلت الدار فأنا أحج يلزمه عند الشرط، ولو قال المريض إن عافاني الله تعالى من مرضي هذا فعليّ حجة فبرئ لزمته حجة وإن لم يقل عليّ حجة لله لأنه الحجة لا تكون إلا لله، ولو برأ وحج جاز عن حجة الإسلام، ولو نوى غير حجة الإسلام صحت نيته اهـ. وظاهره أنه ينصرف إلى حجة الإسلام من غير نيته، وينبغي أن ينصرف إلى غير حجة الإسلام بغير نية، إلا أن ينويها، وقد صرح به الشارح الزيلعي في كتاب الأضحية لكن علل المحقق ابن الهمام لما في الخلاصة بأن الغالب أن يريد به المريض الذي فرط في الفرض حتى مرض، وقد قدمنا أن الحج يتصف بالحرمة إذا كان المال حراماً ويمكن أن يقال: إنه يكون واجباً وهو ما إذا جاوز الميقات بغير إحرام فإنهم قالوا: يجب عليه أحد النسكين إما الحج أو العمرة، فإذا اختار الحج فإنه يتصف بالوجوب وقد قدمنا أنه يتصف بالكراهة وهو حجة بغير إذن أبويه بشرطه أو بغير إذن صاحب الدين، فتحرر من هذا أنه يكون فرضاً وواجباً ونفلاً وحراماً ومكروهاً، والظاهر أنه لا يتصف بالإباحة لأنه عبادة وضعاً.

قوله: **(بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضل عن مسكنه وعما لا بد منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله)** فلا حج على عبد ولو مدبراً أو أم ولد أو مكاتباً أو مبعضاً أو مأذوناً في الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لأن الحج لا يتأتى إلا بالمال غالباً بخلافهما، ولفوات حق المولى في مدة طويلة وحق العبد مقدم بإذن الشرع والمولى، وإن أذنه فقد أعاره منافعه. والحج لا يجب بقدرة عارية ولا على صبي ولا مجنون

بعد ذلك أفضل من حج التطوع عند محمد، والحج أفضل عند أبي يوسف، وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول بقول محمد فلما حج ورأى ما فيه من أنواع المشقات الموجبة لتضاعف الحسنات رجع ألى قول أبي يوسف اهـ. قلت قد يقال إن صدقة التطوع في زماننا أفضل لما يلزم الحاج غالباً من ارتكاب المحظورات ومشاهدته لفواحش المنكرات وشح عامة الناس بالصدقات وتركهم الفقراء والأيتام في حسرات ولا سيما في أيام الغلاء وضيق الأوقات وبتعدي النفع تتضاعف الحسنات، ثم رأيت في متفرقات اللباب الجزم بأن الصدقة أفضل منه. وقال شارحه القاري أي على ما هو المختار كما في التجنيس ومنية المفتي وغيرهما: ولعل تلك الصدقة محمولة على إعطاء الفقير الموصوف بغاية الفاقة أو في حال المجاعة وإلا فالحج مشتمل على النفقة بل ورد أن الدرهم الذي ينفق في الحج بسبعمائة الخ. قلت: قد يقال ما ورد محمول على الحج الفرض على أنه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج أعظم أجراً من سبعمائة قوله: **(ولا يخفى الخ)** قال منلا علي في شرح المنسك المتوسط: نعم قد يفرض لعارض كنذر أو قضاء بعد فساد أو إحصار أو الشروع فيه بمباشرة إحرام الخ. قوله: **(فلا حج على عبد الخ)** أي لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلاً قوله: **(ولا على صبي الخ)** أي لا يجب

بد له منه ونفقة ذهابه وإيابه وعياله وأمن طريق ومحرم أو زوج لا مرأة في سفر فلو

وفي المعتوه خلاف في الأصول فذهب المصنف تبعاً لفخر الإسلام إلى أنه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات، وذهب الدبوسي في التقويم إلى أنه مخاطب بالعبادات احتياطاً. والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب أداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجلين ولا على المريض، والشيخ الذي لا يثبت بنفسه على الراحة والأعمى والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج إلى الحج ولا يجب عليهم الحج بأنفسهم ولا الإحجاج عنهم إن قدروا على ذلك. هذا ظاهر المذهب عن أبي حنيفة وهو رواية عنهما، وظاهر الرواية عنهما أنه يجب عليهم الإحجاج فإن أحجوا أجزأهم

عليه أيضاً فلو حج وهو مميز بنفسه أو غير مميز بإحرام وليه فهو نفل، وأما غير العاقل فاختلف فيه ففي البدائع لا يجوز أداء الحج من المجنون والصبي الذي لا يعقل كما لا يجب عليهما. وقال ابن أميرحاج: قال مشايخنا وغيرهم بصحة حج الصبي ولو كان غير مميز وكذا بصحة حج المجنون ا هـ. وينبغي الجمع بينهما بحمل الأول على مجنون ليس له قابلية النية في الإحرام كالصبي الذي لا يعقل، والثاني على الذي له بعض الإدراكات الشرعية، وعلى صحة حج الصبي الغير المميز إذا ناب عنه وليه في النية كذا في شرح لباب المناسك لمنلا علي القاري. أقول: المتعين حمل ما في البدائع على أداء المجنون والصبي بنفسهما بلا ولي، وحمل ما نقله ابن أميرحاج على ما إذا أحرم عنهما وليهما فإن المجنون كالصبي في ذلك كما سنذكره قريباً عن الذخيرة والولوالجية وغيرهما قوله: **(والمراد بالصحة صحة الجوارح)** قال في النهر قال بعض المتأخرين: يرد عليه المريض إذا كان صحيح الجوارح فإنه لا يجب عليه الحج أيضاً ومن ثم فسرها بعضهم بصحة البدن، ويرد عليه أن الأعمى كذلك بدليل أن تصرفه ينفذ من كل المال مع أنه لا يجب عليه الحج فالأولى أن يفسر بسلامة البدن من الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في السفر قوله: **(فلا يجب أداء الحج على مقعد الخ)** الأصوب أن يقول «فلا يجب الحج الخ» ويسقط لفظة «أداء» ليوافق قوله بعده «لا يجب عليهم الحج بأنفسهم ولا الإحجاج عنهم الخ» لأن هذا بناء على أن الصحة من شرائط الوجوب فينافيه التعبير بالأداء تأمل قوله: **(ولا مقطوع الرجلين)** الظاهر أن مقطوع الرجل الواحدة ومقطوع اليدين كذلك لظهور الحرج عليهما إن وقع التكليف للحج بأنفسهما، ثم رأيت الكرماني نص على مقطوع اليدين أيضاً فمقطوع الرجل الواحدة بالأولى. كذا في شرح اللباب لمنلا علي القاري قوله: **(والمحبوس)** قال العلامة منلا علي القاري في شرحه على لباب المناسك: نقل عن شمس الإسلام أن السلطان ومن بمعناه من الأمراء ذوي الشأن ملحق بالمحبوس في هذا الحكم فيجب الحج في ماله يعني إذا كان له مال غير مستغرق لحقوق الناس في ذمته دون نفسه لأنه متى خرج من مملكته تخرب البلاد وتقع الفتنة بين العباد وربما يقتل في تلك الحالة وربما لا يمكنه ملك آخر من الدخول في حد مملكته فتقع فتنة عظيمة تفضي إلى مضرة بليغة لعامة المسلمين في أمر الدنيا والدين ا هـ. والظاهر أن هذا بالنسبة إلى من تكون سلطنته ثابتة بالشرائط الشرعية وإلا فيجب عليه خلع نفسه وإقامة من يستحق الخلافة مقامه في أمره إن لم

. . . .

ما دام العجز مستمراً بهم، فإن زال فعليهم الإعادة بأنفسهم. وظاهر ما في التحفة اختياره فإنه اقتصر عليه، وكذا الأسبيجابي وقواه المحقق في فتح القدير ومشى على أن الصحة من شرائط وجوب الأداء. فالحاصل أنها من شرائط الوجوب عنده، ومن شرائط وجوب الأداء عندهما، وفائدة الخلاف تظهر في وجوب الإحجاج كما ذكرنا وفي وجوب الإيصاء، ومحل الخلاف فيما إذا لم يقدر على الحج وهو صحيح أما إن قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الصحة قبل أن يخرج إلى الحج فإنه يتقرر ديناً في ذمته فيجب عليه الإحجاج اتفاقاً، أما إن خرج فمات في الطريق فإنه لا يجب عليه الإيصاء بالحج لأنه لم يؤخر بعد الإيجاب. كذا في التجنيس. ولا فرق في الأعمى بين أن يجد قائداً أو لا هو المشهور عن أبي حنيفة، لأن القادر بقدرة غيره ليس بقادر. ولو تكلف هؤلاء الحج بأنفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الأداء لأن سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فإذا تحملوه وقع عن حجة الإسلام كالفقير إذا حج، وأما القدرة على الزاد والراحة فالفقهاء على أنه من شرط الوجوب فلا وجوب أصلاً يتعلق بالفقير لاشتراط الاستطاعة في آية الحج وفسرت بهما، والذي عليه أهل الأصول ومنهم صاحب التوضيح تبعاً لفخر الإسلام أن القدرة الممكنة كالزاد والراحلة للحج شرط وجوب الأداء لا شرط الوجوب لأن الوجوب جبري لا صنع للعبد فيه، وليس فيه تكليف لأنه طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك، ألا ترى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما، وكذا الزكاة قبل الحول، وقد ظهر للعبد الضعيف أن الفقهاء إنما لم يوافقوا الأصوليين على ذلك لما أنه لا فائدة في جعله شرط وجوب الأداء لأن فائدة الفرق بينهما هو لزوم الإيصاء عند الموت وعدمه والفقير لا يتأتى فيه ذلك

يتفرع عليه فساد عسكره. ا هـ مما في شرح اللباب قوله: **(وظاهر ما في التحفة اختياره)** قال الرملي: تقدم في تعداد الشرائط من شرائط الوجوب الصحة على الأصح تأمل ا هـ. وذكر منلا علي في شرح اللباب أنه مشى عليه في النهاية وأنه قال في البحر العميق هو المذهب الصحيح، وأن الثاني صححه قاضيخان في شرح الجامع واختاره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام ا هـ. فقد اختلف الترجيح قوله: **(كالفقير إذا حج)** أي فإنه يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج. قال في فتح القدير: وهو معلل بأمرين: الأول أن عدمه عليه ليس لعدم الأهلية كالعبد بل للترفيه ودفع الحرج عنه، فإذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر إذا صام رمضان. والثاني أن الفقير إذا وصل إلى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة فيجب وإن لم يقدر على الراحلة ا هـ. وتمامه فيه قوله: **(والفقير لا يتأتى فيه ذلك)** أي لأنه لو كان له مال يوصي به لوجب عليه الأداء بنفسه لأنه واجد للزاد والراحلة وفيه نظر، لأنه يحدث له ملك ذلك في وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر ملكه ذلك وقت الإمكان كما يأتي، ولأنه قد يكون له ما يحتاج إليه من مسكن وخادم فيمكنه الإيصاء من ثمنه لأنه يستغنى عنه بعد موته، وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لا شرط وجوب الأداء لا يلزمه

. . . .

فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب، ولم أر من نبه على هذا. وقول المحقق في فتح القدير «واعلم أن القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب» لا نعلم عن أحد خلافه مراده عن أحد من الفقهاء وإلا فقد علمت أن الأصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الأصوليون فلا يتأتى بحثه المذكور في الفقير كما لا يخفى. وأطلق في الزاد فأفاد أنه يعتبر في حق كل إنسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون من ذلك، والراحلة في اللغة المركب من الإبل ذكراً كان أو أنثى وهي فاعلة بمعنى مفعولة، وفيه إشارة إلى أنه لو قدر على غير الراحلة من بغل أو حمار فإنه لا يجب عليه ولم أره صريحاً، وإنما صرحوا بالكراهة. ويعتبر

شيء من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما إذا جعلت شرط وجوب الأداء لأنه يتأتى فيه لزوم الإيصاء مما ذكرنا فقد ظهر الفرق بينهما تأمل قوله: **(وأطلق في الزاد الخ)** قال ابن العمادي في منسكه: وههنا فائدة ينبغي للعامة التنبه لها وهي أن عدم القدرة على ما جرت به العادة المحدثة لكثير من أهل الثروة برسم الهدية للأقارب والأصحاب ليس بعذر مرخص لتأخير الحج، فإن هذا ليس من الحوائج الشرعية، فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصياً فالحذر من ذلك ا هـ. قال بعض الفضلاء: ونحوه لابن أميرحاج ا هـ. قوله: **(والناس متفاوتون في ذلك)** قال في الفتح: فليس كل من قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم قادراً على الزاد بل ربما يهلك بمداومته ثلاثة أيام مرضاً إذا كان مترفهاً معتاداً للحم والأطعمة المترفهة قوله: **(لو قدر على غير الراحلة الخ)** قال العلامة الشيخ رحمة الله السندى تلميذ المحقق ابن الهمام في منسكه الكبير: واعلم أن مراد الفقهاء من الراحلة المركب من الإبل ذكراً كان أو أنثى كما قاله الجوهري. ثم هل هو شرط بخصوصه أو غيره من الدواب داخل في حكمه؟ لم أر تعرض الأصحاب لذلك، وتعرض له بعض العلماء من الشافعية فقال المحب الطبري: وفي معنى الراحلة كل حمولة اعتيد الحمل عليها في طريقه أي الحج من برذون أو بغل أو عمار. وقال الأذرعي منهم. هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة جرت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كأهل المشرق والمغرب مثلاً لأن غير الإبل لا يقوى على قطع المسافات الشاسعة غالباً ا هـ. وهو تفصيل حسن جداً ولم أر في كلام أصحابنا ما يخالفه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم ا هـ. قوله: **(ولم أره صريحاً)** قال الشيخ إسماعيل: قد رأيت ـ ولله تعالى الحمد ـ في المجتبى برمز شرح الصباغي ما هو صريح فيه ولفظه: ولو ملك كراء حمار أو كراء بعير عقبة فهو عاجز عن الراحلة ا هـ. لكن في ذخيرة العقبى: والراحلة قيل الناقة التي تصلح لأن ترحل والمراد ههنا المركب مطلقاً ا هـ. وقال الرملي: الفقه يقتضي الوجوب في البغل والحمار والفرس إذ هو منوط بالاستطاعة وهي أعم، واشتراط ذكر الإبل أو أنثاه لا دليل عليه تأمل اهـ. وينبغي التفصيل كما بحثه السندي في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرقي والمغربي قوله: **(ويعتبر في حق كل إنسان ما يبلغه الخ)** قال منلا علي القاري في شرحه على نباب المناسك: فهو إما بركوب زاملة أو شق محمل، وأما المحفة فمن مبتدعات المترفهة فليس لها عبرة ا هـ. أقول: الظاهر أن المراد بالمحفة التخت المعروف في زماننا الذي يحمل على جملين أو بغلين لا المحارة لأنها شق المحمل كما

. . . .

في حق كل إنسان ما يبلغه فمن قدر على رأس زاملة ـ وهو المسمى في عرفنا راكب مقتب ـ وأمكنه السفر عليه وجب وإلا بأن كان مترفهاً فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة أو موهية، وإن أمكنه أن يكتري عقبة لا يجب عليه لأنه غير قادر على الراحلة في جميع الطريق وهو الشرط، سواء كان قادراً على المشي أو لا، والعقبة أن يكتري اثنان راحلة يتعقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والآخر مرحلة وشق المحمل جانبه لأن للمحمل جانبين ويكفي للراكب أحد جانبيه، وقد رأيت في كتب الشافعية أن من الشرائط أن يجد له من يركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل، فإن لم يجد لا يجب الحج عليه ولم أره لأئمتنا، ولعلهم إنما لم يذكروه لما أنه ليس بشرط لإمكان أن يضع زاده وقربته وأمتعته في الجانب الآخر، وقد وقع لي ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم أجد معادلاً يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله أعلم بحقيقة الحال.

ثم القدرة على الزاد لا تثبت إلا بالملك لا بالإباحة، والقدرة على الراحلة لا تثبت إلا بالملك أو الإجارة لا بالعارية والإباحة، فلو بذل الابن لأبيه الطاعة وأباح له الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج، وكذا لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لأن شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها. ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة، وأما القدرة على الراحلة فشرط في حق غير المكي وأما هو فلا. ومن حولها كأهلها لأنه لا يلحقهم مشقة فأشبه السعي إلى الجمعة، أما إذا كان لا يستطيع المشي أصلاً فلا بد منه في حق الكل. وفي قوله «وما لا بد منه» إشارة إلى أن المسكن لا بد أن

فسره المؤلف تأمل. ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه أنه اعترض كلام منلا علي فقال: لا يخفى منابذته لما قرروه من أنه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفاً إذ كثير من المترفهين لا يقدر على الركوب إلا في المحفة لا سيما عند بعد المسافة، فمن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقه بلا ارتياب، وأما لو قدر على غيرها من محمل أو رأس زاملة فلا يعذر ولو كان شريفاً أو وجيهاً أو ذا ثروة ا هـ. قوله: **(على رأس زاملة)** قال في السراج: الزاملة البعير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه قوله: **(ولم أره لأئمتنا)** قال الرملي: بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بأن من لم يجد معادلاً غير قادر، وما ذكره من وضع زاده وقربته الخ فاسد إذ المسألة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قدر على المحمل فلا كلام في الوجوب تأمل. قوله: **(ومن حولها كأهلها)** قال في المنسك المتوسط المسمى لباب المناسك: ومن كان داخل المواقيت فهو كالمكي في عدم اشتراط الراحلة، وقيل بل من كان دون مدة السفر، فمن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعداً فهو كالآفاقي في حق الراحلة وهو اختيار جماعة ا هـ. وقوى الثاني شارحه منلا علي القاري قوله: **(وفي قوله وما لا بد منه إشارة الخ)** وجه الإشارة أن المراد به كما في الفتح غير المسكن كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد

. . . .

يكون محتاجاً إليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج إليه، وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج بخلاف ما إذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فإنه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالإجارة اتفاقاً بل إن باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان أفضل، ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فإنه لا يجب عليه الحج لأن هذه المال مشغول بالحاجة الأصلية إليه أشار في الخلاصة، وأشار بقوله «وما لا بد منه» إلى أنه لا بد أن يفضل له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الحج إن كان تاجراً، وكذا الدهقان والمزارع، أما المحترف فلا كذا في الخلاصة، ورأس المال يختلف باختلاف الناس، والمراد بالعيال من تلزمه نفقته قال الشارح: ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير

خدمته وآلات حرفة وقضاء ديونه والمسكن مثلها لأن الجميع من الحوائج الأصلية، فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشير إلى اشتراطها فيه أيضاً. وجعل في النهر الإشارة من العدول عن التعبير بالدار إلى المسكن، وما فعله المؤلف أحسن لئلا يرد عليه ما إذا كان ساكناً فيه ويستغنى عنه بسكناه في غيره أيضاً قوله: **(بخلاف ما إذا كان سكنه)** الضمير في «كان» يعود إلى الدار على تأويل المسكن أو المكان أي بخلاف ما إذا كان سكناً له وهو كبير الخ. فقوله «سكنه» بالحركات الثلاث خبر «كان» وهو اسم بمعنى المسكن لا فعل، وقوله «وهو كبير» جملة حالية. قوله: **(ولو لم يكن له مسكن الخ)** هذا محمول على ما قبل حضور الوقت الذي يخرج فيه أهل بلده، فلو حضر تعين أداء النسك عليه فليس له أن يدفعه عنه إليه كما ذكره منلا علي القاري في شرحه على لباب المناسك، وصرح به في اللباب حيث قال: ومن له مال يبلغه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه إليه إن حضر الوقت بخلاف من له مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه. قال منلا علي في شرحه: والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف أنه قال: إذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه إلى حين إيابه وعنده دراهم تبلغه إلى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج، فإن فعل أثم لأنه مستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فإنه يتضرر ببيعهما ا هـ. على أنه قال بعض الفضلاء: إن عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها ناقلاً عن التجريد: إن كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج به، وإن لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم يبلغ بها الحج ويبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الحج. وإن جعلها في غير الحج أثم ا هـ. فتعين ما قدمناه عن اللباب وبه صرح في التتارخانية أيضاً قوله: **(إليه أشار في الخلاصة)** أقول: الذي رأيته في الخلاصة خلافه ونصها: وإن لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم تبلغ به الحج وتبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الحج وإن جعلها في غيره أثم. ا هـ. بحروفه قوله: **(وقد يقال اعتبار الوسط الخ)** قال الرملي: ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار

....

ولا تقتير، وقد يقال: اعتبار الوسط في نفقة الزوجة مخالف للمنى به فيها فإن الفتوى اعتبار حالهما والوسط إنما يعتبر فيما إذا كان أحدهما غنياً والآخر فقيراً كما سيأتي في باب النفقات إن شاء الله تعالى. وأشار بقوله نفقة «ذهابه وإيابه» إلى أنه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عوده وهو ظاهر الرواية، وقيل لا بد من زيادة نفقة يوم، وقيل شهر، والأول عن أبي حنيفة، والثاني عن أبي يوسف. ودخل تحت نفقة عياله سكناهم ونفقتهم وكسوتهم فإن النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا أن من الشرائط الوقت أعني أن يكون مالكاً لما ذكر في أشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها إلى غيره، وأفاد هذا قيداً في صيرورته ديناً إذا افتقر هو أن يكون مالكاً في أشهر الحج فلم يحج والأولى أن يقال: إذا كان قادراً وقت خروج أهل بلده إن كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعد المسافة أو كان قادراً في أشهر الحج إن كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر ديناً، وإن ملك في غيرها وصرفها إلى غيره لا شيء عليه. كذا في فتح القدير.

قوله: **(وأمن طريق)** أي وبشرط أمن طريق يعني وقت خروج أهل بلده وإن كان مخيفاً في غيره. وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه السلامة كما اختاره الفقيه أبو الليث وعليه الاعتماد، وما أفتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل بغداد، وقول أبي بكر الإسكاف لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلثمائة، وقول الثلجي ليس على أهل خراسان حج مذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق، فلا يعارض ما ذكرنا. وما قاله الصفار من أني لا أرى الحج فرضاً من حين خرجت القرامطة وما علل به في الفتاوى الظهيرية بأن الحاج لا يتوصل إلى الحج إلا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون الطاعة سبباً للمعصية مردود بأن هذا لم يكن من شأنهم لأنهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أماكن ويترصدون للحاج، وعلى تقدير أخذهم الرشوة فالإثم في مثله على الآخذ لا المعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء، ولا يترك الفرض لمعصية عاصٍ. قال في فتح القدير: والذي يظهر أن يعتبر

الوسط من حاله المعهود ولذا أعقبه بقوله «من غير تبذير ولا تقتير» تأمل. قوله: **(كان في سعة من صرفها إلى غيره)** أي من شراء مسكن وخادم وتزوج ونحو ذلك لكن إن صرفه على قصد حيلة إسقاط الحج عنه فمكروه عند محمد، ولا بأس به عند أبي يوسف (شرح اللباب لمنلا علي) قول المصنف: **(وأمن طريق)** اختلف هل هو من شرائط الوجوب أو الأداء والمرجح الثاني كما سيأتي قوله: **(وعلى تقدير أخذهم الرشوة الخ)** كذا في الفتح. قال في النهر: ورده بعض المتأخرين بأن ما ذكر في القضاء ليس على إطلاقه بل فيما إذا كان المعطي مضطراً بأن لزمه إلا عطاء ضرورة عن نفسه أو ماله، أما إذا كان بالإلتزام منه فبالإعطاء أيضاً يأثم وما نحن فيه من هذا القبيل ا هـ. وأراد ببعض المتأخرين ابن كمال

. . . .

مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى إذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة منهم مراراً وسمعوا أن طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب. واختلف في سقوطه إذا لم يكن بد من ركوب البحر؛ فقيل البحر يمنع الوجوب. وقال الكرماني: إن كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب وإلا فلا وهو الأصح. وسيحون وجيحون والفرات والنيل أنهار لا بحار كما في الحديث «سيحان وجيحان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة».

قوله: **(ومحرم أو زوج لامرأة في سفر)** أي وبشرط محرم إلى آخره لما في الصحيحين «لا تسافر امرأة ثلاثاً إلا ومعها محرم»[1] وزاد مسلم في رواية «أو زوج». وروى البزاز «لا تحج امرأة إلا ومعها محرم فقال رجل: يا رسول الله إني كتبت في غزوة وامرأتي حاجة قال: ارجع فحج معها» فأفاد هذا كله أن النسوة الثقات لا تكفي قياساً على المهاجرة والمأسورة لأنه قياس مع النص مع وجود الفارق فإن الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفراً لأنها لا تقصد مكاناً معيناً بل النجاة خوفاً من الفتنة حتى لو وجدت مأمناً كعسكر المسلمين وجب أن تقر، ولأنه يخاف عليها الفتنة وتزاد بانضمام غيرها إليها ولهذا تحرم الخلوة بالأجنبية وإن كان معها غيرها من النساء، والمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التأبيد بقرابة أو رضاع أو مصاهرة، أطلقه

باشا في شرحه على الهداية. وفي حاشية الرملي: وإن كان الإثم على الآخذ لكن وجود الضرر العائد على المعطي في ماله صيره عذراً في ترك الحج لا كون الإثم لذلك، ولو صح هذا اللزم الحج مع تحقق القتل والنهب ا هـ. وأجيب عما في النهر بأنه قد يقال: إن المعطي مضطر لإسقاط الفرض عن نفسه ولهذا ـ والله تعالى أعلم ـ جزم في الدر المختار بما في الفتح ثم قال: وسيجيء آخر الكتاب أن قتل بعض الحجاج عذر وهل ما يؤخذ في الطريق من المكس والخفارة عذر قولان، والمعتمد لا كما في القنية والمجتبى. وعليه فيحتسب في الفاضل عما لا بد منه القدرة على المكس ونحوه كما في مناسك الطرابلسي ا هـ. وأما ما قاله الرملي فلا يخفى ما فيه إذ القتل والنهب المؤدي إلى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر قوله: **(على التأبيد الخ)** مخرج لأخت زوجته وعمتها وخالتها فإن حرمتها مقيدة بالنكاح لكنه مخرج للزوج أيضاً، ولو عرف بما حل الوطء وحرم النكاح أبداً لدخل فيه الزوج وإن لم يكن محتاجاً إليه في هذا المقام. كذا في القهستاني بعد عزوة تفسير المحرم بما ذكره المؤلف للمشاهير. وفي النهر قال بعض المتأخرين: قوله «أو زوج لامرأة» مما لا حاجة إليه لأن المحرم هنا يعمه. قال في الذخيرة: والمحرم الزوج ومن لا يجوز له مناكحتها على التأبيد بنسب أو رضاع أو صهرية، ومثله

---

(١) رواه مسلم في كتاب الحج حديث ٤١٣ـ ٤٢٤. البخاري ني كتاب مسجد مكة باب ٦. الدارمي في كتاب الاستئذان باب ٤٦. أبو داود في كتاب المناسك: ب ٢. الترمذي في كتاب الرضاع باب ١٥. ابن ماجه في كتاب المناسك باب ٧. الموطأ في كتاب الاستئذان حديث ٣٧. أحمد في مسنده (١/ ٢٢٢) (٢/ ٣، ١٩، ١٨٢).

....

فشمل المسلم والذمي والحر والعبد ولا يرد عليه المجوسي الذي يعتقد إباحة نكاحها والمسلم القريب إذا لم يكن مأموناً والصبي الذي لم يحتلم والمجنون لأن المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود في هؤلاء الأربعة، ولم أر من شرط في الزوج شروط المحرم، وينبغي أنه لا فرق لأن الزوج إذا لم يكن مأموناً أو كان صبياً أو مجنوناً لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا، وعبارة المجمع أولى وهي: ويشترط في حج المرأة من سفر زوج أو محرم بالغ عاقل غير مجوسي ولا فاسق مع النفقة عليه. وأطلق المرأة فشمل الشابة والعجوز لإطلاق النصوص. والمرأة هي البالغة لأن الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فإن بلغتها لا تسافر إلا به. والمراد خطاب وليها بأن يمنعها من السفر فإن لم يكن لها ولي فلا تستصحب في السفر لا أن المراد أنها يحرم عليها لأنها غير مكلفة حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه. وقيد بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لأنه يباح لها الخروج إلى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم، وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج إلى أنه ليس له منعها عن حجة الإسلام إذا وجدت محرماً لأن حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور. وأشار المصنف إلى أن أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لأن عطفه على ما قبله وهو أحد القولين، وقيل شرط

في التحفة ا هـ. وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من أن ظاهر الاستثناء في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا تحجن امرأة إلا ومعها محرم» يفيد عدم جواز الحج بهن مع أزواجهن، وجوابه أنه يعلم جوازه معه بالدلالة ا هـ. لكن المذكور في البدائع والعناية وغيرهما تفسير المحرم بما مر وهو المناسب وحينئذ فيحتاج إلى ذكر الزوج قوله: **(بقرابة أو رضاع أو مصاهرة)** في البزازية: ولا تسافر مع عبدها ولو خصياً ولا مع أبيها المجوسي ولا بأخيها رضاعاً في زماننا. ذكره قبيل التاسع عشر في النفقات. وفي النهر قال الحدادي: والمراهق كالبالغ. وأدخل في الظهيرية بنت موطوأته من الزنا حيث يكون محرماً لها، وفيه دليل على ثبوت المحرمية بالوطء الحرام وبما تثبت به حرمة المصاهرة. كذا في الخانية ا هـ. وفي شرح اللباب: هو كل رجل مأمون عاقل بالغ مناكحتها عليه حرام بالتأبيد، سواء كان بالقرابة أو الرضاعة أو الصهرية بنكاح أو سفاح في الأصح. كذا ذكره الكرخي وصاحب الهداية في باب الكراهية. وذكر قوام الدين شارح الهداية أنه إذا كان محرماً بالزنا فلا تسافر معه عند بعضهم وإليه ذهب القدوري وبه نأخذ ا هـ. وهو الأحوط في الدين وأبعد عن التهمة لا سيما وفي المسألة خلاف الشافعية في ثبوت المحرمية ا هـ. قوله: **(لأنه يباح لها الخروج الخ)** أي إذا لم تكن معتدة وروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم فينبغي أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان (شرح اللباب) قوله: **(وهو أحد قولين)** قال في شرح اللباب: وقد اختلف في أمن الطريق؛ فمنهم من قال إنه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة، ومنهم من قال شرط وجوب الأداء على ما ذكره جماعة من أصحابنا

أحرم صبي أو عبد فبلغ أو أعتق فمضى لم يجز عن فرضه ومواقيت الإحرام ذو الحليفة

وجوب الأداء، وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراحلته إذا أبى أن يحج معها إلا بهما وفي وجوب التزوج عليها ليحج معها إن لم تجد محرماً، فمن قال هو شرط الوجوب قال لا يجب عليها شيء من ذلك لأن شرط الوجوب لا يجب تحصيله، ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج، وكذا لو أبيح له. ومن قال إنه شرط وجوب الأداء وجب جميع ذلك، ورجح المحقق في فتح القدير أنهما مع الصحة شروط وجوب أداء بأن هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقاً توسطاً بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما، والوجوب أمر دائر مع فائدته فيثبت مع قدرة المال ليظهر أثره في الإحجاج والإيصاء، واعلم أن الاختلاف في وجوب الإيصاء إذا مات قبل أمن الطريق، فإن مات بعد حصول الأمن فالاتفاق على الوجوب. وأشار باشتراط المحرم أو الزوج إلى أن عدم العدة في حقها شرط أيضاً بجامع حرمة السفر عليها أي عدة كانت والعبرة لوجوبها وقت خروج أهل بلدها، وعن ابن مسعود أنه رد المعتدات من النجف بفتحتين مكان لا يعلوه الماء مستطيل فإن لزمتها العدة في السفر فسيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

قوله: **(فلو أحرم صبي أو عبد فبلغ أو عتق فمضى لم يجز عن فرضه)** لأن الإحرام انعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وإن كان شرطاً عندنا لكنه شبيه بالركن من حيث إمكان اتصال الأداء به فاعتبرنا الشبه فيما نحن فيه احتياطاً. وفي إسناد الإحرام إلى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما إذا كان يعقله، فإن كان لا يعقله فأحرم عنه أبوه صار محرماً

كصاحب البدائع والمجمع والكرماني وصاحب الهداية وغيرهم، فمن خاف من ظالم أو عدو أو سبع أو غرق أو غير ذلك لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله، والعبرة بالغالب براً وبحراً، فإن كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدي بنفسه وإلا فلا. كذا قاله أبو الليث وعليه الفتوى، وفي القنية وعليه الاعتماد، والمراد أنه لا يجب عليه أن يؤدي بنفسه بل إما أن يحج غيره أو يوصي به ا هـ. ثم قال في شرح اللباب: ثم اختلفوا في أن المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الأداء كما اختلفوا في أمن الطريق، فصحح قاضيخان وغيره أنه من شرائط الأداء، وصحح صاحب البدائع والسروجي أنه من شرائط الوجوب، وصنيع المصنف ـ أي صاحب اللباب ـ يشعر بأنه من شرائط الأداء على الأرجح قوله: **(وفي وجوب نفقة المحرم الخ)** صحح في السراج الوجوب وحكى في اللباب القولين بلا ترجيح لكن قدم الأول فقال: قيل نعم وقيل لا ا هـ. أي لا يلزمه ولا تجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفقته على ما ذكره الطحاوي وهو قول أبي حفص البخاري. وفي منسك ابن أميرحاج: وهل تجب عليها نفقة المحرم والقياء براحلته؟ اختلفوا فيه وصححوا عدم الوجوب. وفي السراج الوهاج: التوفيق بين القولين أن المحرم إذا قال لا أخرج إلا بالنفقة وجب عليها وإذا خرج من غير اشتراط

....

فينبغي أن يجرده قبله ويلبسه إزاراً ورداء، ولما كان الصبي غير مخاطب كان إحرامه غير لازم ولذا لو أحصر وتحلل لا دم عليه ولا جزاء ولا قضاء، ولو جدده بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض أجزأه لأنه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم، فلو جدده بعد عتقه لا يصح والكافر والمجنون كالصبي، فلو حج كافر أو مجنون فأفاق وأسلم فجدد الإحرام أجزأهما قيل: وهذا دليل أن الكافر إذا حج لا يحكم بإسلامه بخلاف الصلاة بجماعة. كذا في فتح القدير وفيه بحث من وجهين: الأول كيف يتصور إحرام المجنون فإنه لا يتصور منه إحرام بنفسه وكون وليه أحرم عنه يحتاج إلى نقل صريح يفيد أن المجنون البالغ كالصبي في هذا. الثاني أن هذا لا يدل على أن الكافر إذا حج لا يحكم بإسلامه لأن في هذه

ذلك لم يجب ا هـ. قوله: **(وفي وجوب التزوج عليها الخ)** جزم في اللباب بأنه لا يجب عليها أن تتزوج بمن يحج بها وعزاه شارحه إلى البدائع وقاضيخان وغيرهما ثم قال: وعن ابن شجاع عن أبي حنيفة أن من لا محرم لها يجب عليها أن تتزوج زوجاً يحج بها إذا كانت موسرة ا هـ. قوله: **(ولو جدده بعد بلوغه قبل الوقوف الخ)** كذا عبارة أغلب كتب المذهب بصيغة «قبل الوقوف» وهي محتملة لأن يراد قبل أن يقف أو قبل فوات وقت الوقوف، وعلى الثاني مشى منلا علي في شرح المناسك وشرح النقاية، ويؤيد الأول قول الإمام السرخسي في مبسوطه في آخر باب المواقيت: ولو أن الصبي أهل بالحج قبل أن يحتلم ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الإسلام عندنا إلا أن يجدد إحرامه قبل أن يقف بعرفة فحينئذ يجزئه عن حجة الإسلام ا هـ. فلو وقف بعد الزوال ولو لحظة ثم بلغ ليس بله التجديد وإن بقي وقت الوقوف لتمام حجه إذ الحج بعد التمام لا يقبل النقض ولا يصح أداء حجتين في عام واحد بالإجماع. كذا ذكره القاضي محمد عيد في شرحه خلاصة الناسك على لباب المناسك المختصر من شرحه الكبير عباب المسالك عن شيخه العلامة الشيخ حسن العجيمي. وذكر مثله الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه مستدلاً بقوله ﷺ «من وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجة» فـ«من» من صيغ العموم فيشمل الصبي وقد قلنا بأن حجه نفلاً صحيح. ويمتنع أداء حجتين نفل وفرض في سنة واحدة ثم قال: وقد وقع الاختلاف في الإفتاء في هذه المسألة في زماننا، فمن العصريين من أفتى بعدم صحة تجديد الصبي الإحرام بعد أن دخل عليه وقت الوقوف وهو بأرض عرفة محرم بالحج النفل، ومنهم من أفتى بصحة ذلك وقد بسطت الكلام عليها في التذكرة العفيفية في فقه الحنفية ا هـ.

ملخصاً من حاشية المدني على الدر المختار قوله: **(وكون وليه أحرم عنه يحتاج إلى نقل صريح)** قال في النهر ظاهر أن مقتضى صحة إحرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل صحته عن المجنون بجامع عدم العقل في كل ا هـ. وقال المقدسي في شرحه أقول: وفي البحر العميق: لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه إذا حج بنفسه ولكن يحرم عنه وليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى ا هـ. قلت: وفي الذخيرة قال في الأصل: وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الأب فهو الجواب في

وذات عرق الجحفة وقرن ويلملم لأهلها ولمن مربها وصح تقديمه عليها لا عكسه

المسألة لم يوجد الحج منه إنما وجد الإحرام فقط لأنه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسألة ولم يكن للتجديد فائدة، فالحاصل أنه لا يكون مسلماً إلا بالإحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى. وفي الذخيرة عن النوادر: البالغ إذا جن بعد الإحرام ثم ارتكب شيئاً من محظورات الإحرام فإن فيه الكفارة فرقاً بينه وبين الصبي.

قوله **(ومواقيت الإحرام ذو الحليفة وذات عرق والجحفة وقرن ويلملم لأهلها ولمن مربها)** أي الأمكنة التي لا يتجاوزها الآفاقي إلا محرما خمسة، فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا الثاني وسيأتي الأول. وذو الحُليفة ـ بضم الحاء المهملة وبالفاء ـ بينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع، وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووي، وقيل سبعة كما ذكره الفياض عياض، ميقات أهل المدينة وهو أبعد المواقيت وبهذا المكان آبار تسميه العوام آبار علي قيل لأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتل الجن في بعض تلك الآبار وهو كذب من قائله كما ذكره الحلبي في مناسكه. وذات عرق بكسر العين وسكون الراء لجميع أهل المشرق وهي بين المشرق والمغرب من مكة، قيل وبينها وبين مكة مرحلتان. والجُحْفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها في الأصل مهيعة نزل بها سيل جحف أهلها أي استأصلهم فسميت جحفة. قال النووي: بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال من مكة من طريق تبوك وهي طريق أهل الشام ونواحيها اليوم، وهي ميقات أهل مصر والمغرب والشأم. وقَرْن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين. وفي الصحاح إنه بفتح الراء وإن أو يساً القرني منسوب إليه ورد بأنه بسكون الراء وأن أو يسا منسوب إلى قبيلة يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات أهل نجد. وأما يلملم

المجنون اهـ. وفي الولوالجية قبيل الإحصار: وكذا الصبي يحج به أبوه، وكذا المجنون يقضي المناسك ويرمي الجمار لأن إحرام الأب عنهما وهما عاجزان كإحرامهما بنفسهما اهـ. فهذه النقول صريحة في أن المجنون كالصبي قوله: **(فالحاصل أنه لا يكون مسلماً الخ)** قال في النهر: جزمه بإسلامه إذا أتى بسائر الأفعال ضعيف كما مر قوله: **(فالميقات مشترك الخ)** قال في النهر: المواقيت جمع ميقات بمعنى الوقت المحدود استعير للمكان أعني مكان الإحرام كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى ﴿هنالك ابتلي المؤمنون﴾ [الأحزاب: ٣٣] قال بعض المتأخرين: ومنه قولهم «ووقته البستان» وهو سهو ظاهر إذ المعنى كما في المغرب وغيره ميقاته بستان بني عامر، ولا ينافيه قول الجوهري «الميقات موضع الإحرام» لأنه ليس من رأيه التفرقة بين الحقيقة والمجاز وكأنه في البحر استند إلى ظاهر ما في الصحاح فزعم أنه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني، وأعرض عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع قوله: **(الحلبي)** أي العلامة محمد ابن أميرحاج الحلبي تلميذ المحقق ابن الهمام وشارح تحريره الأصولي وشارح منية المصلي، وهو أقدم من الحلبي صاحب

....

فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان جنوبي مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة. فهذا هو المراد بقوله«لأهلها» وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحيحين وذات عرق في صحيح مسلم وسنن أبي داود. وقوله «ولمن مربها» يعني من غير أهلها وقد أفاد أنه لا يجوز مجاوزة الجميع إلا محرماً فلا يجب على المدني أن يحرم من ميقاته وإن كان هو الأفضل وإنما يجب عليه أن يحرم من آخرها عندنا، ويعلم منه أن الشامي إذا مر على ذي الحليفة في ذهابه لا يلزمه الإحرام منه بالطريق الأولى وإنما يجب عليه أن يحرم من الجحفة كالمصري لكن قيل أن الجحفة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها إلا رسوم خفية لا يكاد يعرفها إلا سكان بعض البوادي. ولهذا والله أعلم اختار الناس الإحرام من المكان المسمى برابض، وبعضهم يجعله بالغين احتياطاً لأنه قبل الجحفة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا: ومن كان في برٍ أو بحر لا يمر بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم إذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن يجتهد.

الملتقى وشارح المنية أيضاً واسمه ابراهيم قوله: **(وإن كان هو الأفضل)** ذكر منلا علي القاري في شرح اللباب أنه يكره وفاقاً بين علمائنا خلافاً لابن أميرحاج حيث قال: هو الأفضل ا هـ. أي الأفضل تأخير المدني إحرامه إلى الجحفة. وعبارة متن اللباب: والمدني إذا جاوز وقته غير محرم كره وفي لزوم خلاف وصحح سقوطه ا هـ. وقال شارحه: ولعله أشار إلى ما في النخبة أن من كان في طريقه ميقاتان لا يجوز أن يتعدى إلى الثاني على الأصح فالدم يكون متفرعاً على القول المقابل للأصح لكن الأظهر أن يقال: وصحح عدم وجوبه لأن من في طريقه ميقاتان مخير في أن يحرم من الأول وهو الأفضل عند الجمهور خروجاً عن الخلاف فإنه متعين عند الشافعي، أو يحرم من الثاني فإنه رخصة له. وقيل: إنه أفضل بالنسبة إلى أكثر أرباب النسك فإنهم إذا أحرموا من الميقات الأول ارتكبوا كثيراً من المحظورات بعذر وبغيره قبل وصولهم إلى الميقات الثاني فيكون الأفضل في حقهم التأخير، وهذا لا ينافي ما في البدائع من جاوز ميقاتاً من هذه المواقيت من غير إحرام إلى ميقات آخر جاز إلا أن المستحب أن يحرم من الميقات الأول. كذا روي عن أبي حنيفة أنه قال في غير أهل المدينة إذا مروا على المدينة فجاوزوها إلى الجحفة فلا بأس بذلك، وأحب إلي أن يحرموا من ذي الحليفة لأنهم لما وصلوا إلى الميقات الأول لزمهم محافظة حرمته فيكره لهم تركها ا هـ. ومثله ذكره القدوري في شرحه وبه قال عطاء وبعض المالكية والحنابلة، ووجه عدم التنافي أن حكم الاستحباب المذكور ونظراً إلى الأحوط خروجاً عن الخلاف وللمسارعة والمبادرة إلى الطاعة، وأن قوله «الأفضل التأخير» بناء على فساد الزمان ومكاثرة مباشرة العصيان، ومثله قولهم «التقديم على الميقات أفضل» حتى قال بعض السلف: من إتمام الحج الإحرام من دويرة أهله. لكنه مقيد بمن يكون مأموناً عن الوقوع في محظورات إحرامه إلا أن في قول أبي حنيفة «في غير أهل المدينة» إشارة إلى أن أهل المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع. وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة، فعنه أنه لو لم يحرم من ذي الحليفة وأحرم من الجحفة أن عليه دماً وبه قال مالك والشافعي

. . . .

فإذا لم يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين إلى مكة. ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من الميقات إلا فآخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل. ذكر لي بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين بمكة في الحجة الرابعة للعبد الضعيف أن المحاذاة قرن المنازل. ذكر لي بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين بمكة في الحجة الرابعة للعبد الضعيف أن المحاذاة حاصلة في هذا الميقات فينبغي على مذهب الحنفية أن لا يلزم الإحرام من رابغ بل من خليص القرية المعروفة فإنه حينئذ يكون محاذياً لآخر المواقيت وهو قرن فأجبته بجوابين: الأول أن إحرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وإنما هو بالمرور على الجحفة وإن لم تكن معروفة وإحرامهم قبلها احتياطاً، والمحاذاة إنما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت. الثاني أن مرادهم المحاذاة القريبة ومحاذاة القريبة ومحاذاة المارين لقرن بعيدة لأن بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم بحقيقة الحال. أطلق في الإحرام فشمل إحرام الحج وإحرام العمرة لأنه لا فرق بينهما في حق الآفاق، وشمل ما إذا كان قاصداً عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد قصد دخول مكة لأن الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل، وأما دخوله ﷺ مكة بغير إحرام يوم الفتح فكان مختصاً بتلك الساعة بدليل قوله ﷺ في ذلك اليوم «مكة حرام لم تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً»[(١)] يعني الدخول بغير إحرام لإجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال. وقيدنا بقصد مكة لأن الآفاقي إذا قصد موضعاً من الحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم وإذا وصل إليه التحق بأهله، ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير إحرام إذا لم يقصد الحج أو العمرة وهي الحيلة لمن أراد أن يدخل مكة بغير إحرام. وينبغي أن لا تجوز هذه الحيلة للمأمور

وأحمد، وعنه ما سبق من قوله «لا بأس» فتحمل رواية وجوب الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم ا هـ. قوله: **(وإلا فاخر المواقيت الخ)** أي وإلا نقل بأن المراد بالمحاذاة القريبة يلزم عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الإحرام من الجحفة له يجوز بل مجاوزتها والإحرام بعدها حين يحاذي قرن المنازل لأنه آخر المواقيت باعتبار المحاذاة فينافي ما مر من وجوب الإحرم من الجحفة. وقوله «ذكر لي الخ» بيان لذلك مع زيادة قوله: **(ذكر لي بعض أهل العلم من الشافعية)** يعني به الشيخ شهاب الدين ابن حجر شارح المنهاج والشمائل وغيرهما، وكان من أجلائهم وقد أدركته في آخر عمره كذا في النهر. ثم قال: وأقول في الجواب الثاني ما لا يخفى لأن من لا يمر على المواقيت يحرم إذا حاذى آخرها قربت المحاذاة أو بعدت قوله: **(عند عدم المرور على المواقيت)** أخذ التقييد به

---

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ١٦١، ١٦٨. النسائي في كتاب الزكاة باب ٩٥، ٩٧. الموطأ في كتاب الصدقة حديث ١٣. أحمد في مسنده (١/ ٢٠٠، ٢٠١) (٣/ ٤٤٨، ٤٩٠).

. . . .

بالحج لأنه حينئذ لم يكن سفره للحج ولأنه مأمور بحجة آفاقية، وإذا دخل مكة بغير إحرام صارت حجته مكية فكان مخالفاً، وهذه المسألة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحرالملح وهو مأمور بالحج ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن يقصد البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير إحرام حتى لا يطول الإحرام عليه لو أحرم بالحج فإن المأمور بالحج ليس له أن يحرم بالعمرة.

قوله **(وصح تقديمه عليها لا عكسه)** أي جاز تقديم الإحرام على المواقيت ولا يجوز تأخيره عنها. أما الأول فلقوله تعالى ﴿وأتموا الحج والعمرة للّه﴾ وفسرت الصحابة الإتمام بأن يحرم بها من دويرة أهله ومن الأماكن القاصية. وقال عليه السلام «من أهلَّ من المسجد الأقصى بحجة أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر» رواه الإمام أحمد. ولم يتكلم المصنف على أفضلية التقديم وعدمها لما أن فيه تفصيلاً ذكره في الكافي وهو أن التقديم أفضل إذا كان يملك نفسه أن لا يقع في محظور لأن المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثواباً لأن الأجر بقدر

من قولهم المنقول سابقاً: ومن كان في بحر أو بر لا يمر بواحد من هذه المواقيت الخ قوله: **(لأنه حينئذ لم يكن سفره للحج)** هذا التعليل يفيد أنه لا ترتفع المخالفة بخروجه بعد إلى أحد المواقيت وإحرامه منه، ونقل كلام المؤلف هنا الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرح منسكه وأقره ونقله عنه القاضي محمد عيد في شرح منسكه كما في حاشية المدني على الدر المختار ثم قال فيها: ونقل المنلا علي القاري في رسالته المسماة «بيان فعل الخير إذا دخل مكة من حج عن الغير» أنه وقعت مسألة اضطرب فيها فقهاء العصر وهي أن الآفاقي الحاج عن الغير إذا انفصل عن الميقات بغير إحرام للحج هل هو مخالف أم لا؟ فقيل نعم فيبطل حجه عن الآمر وإن عاد إلى الميقات وأحرم، وقيل لا بل عليه أن يرجع إلى الميقات ويحرم عن الآمر. واعتمد الأولون على ظاهر ما في المنسك الكبير للسندي أن من شروط صحة الحج عن الآمر أن يحرم من الميقات، فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جميعاً ولا يجوز ذلك عن حجة الإسلام لأنه مأمور بحجة ميقاتية ا هـ. ولا يصح الاعتماد عليه لأن الشرط فرض لا يثبت إلا بدليل قطعي، فمجرد قوله من غير نقله عن مجتهد وإسناده إلى دليل غير مقبول. وأطال إلى أن قال: وبما ذكرناه أفتى الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومي في منسكه، وأفتى به أيضاً الشيخ على المقدسي ونقل فتواه فراجعها ا هـ. ما في الحاشية ملخصاً. أقول: وفي رده ما ذكره السندي نظر لأن المسألة منقولة والمقلد متبع للمجتهد وإن لم يظهر دليله، ففي التتارخانية عن المحيط: ولو أمره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم. وفي الخانية: ولا يجوز ذلك عن حجة الإسلام عن نفسه، وكذا لو حج ثم اعترم كان مخالفاً عند العامة. وفي المحيط: ولو أمره بالعمرة فاعتمر أولاً ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفاً، وإن حج أولاً ثم اعتمر فهو مخالف ا هـ. فليتأمل. فقد يقال: إنه جعل مخالفاً لكونه أحرم أو لا بغير ما أمر به فقد جعل سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط إحرام المأمور من الميقات وأنه لا يقع عن الآمر وإن عاد إلى

ولداخلها الحل وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة.

التعب بخلاف التقديم على الأشهر. أجمعوا على أنه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور أو لا كما أطلقه في المجمع. ومن فصل كصاحب الظهيرية قياساً على الميقات المكاني فقد أخطأ، وإنما كره مطلقاً قبل الميقات الزماني شبهه بالركن وإن كان شرطاً فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطاً ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج فإن كان شبيهاً به كره قبلها لشبهه وقربه من عدم الصحة ولشبه الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الإحرام ليقضى به من قابل. وأما الثاني فلقوله عليه السلام «لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً» وفائدة التاقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير قوله **(ولداخلها الحل)** أي الحل ميقات من كان دلل المواقيت، وهو بكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والحرم، ولا فرق بين أن يكون في نفس الميقات أوبعده كما نص عليه محمد في كتبه. وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للمصنفين، وإنما المقصود الإطلاق كما ذكرنا. وإنما كان الحل ميقاته لأن خارج الحرم كله كمكان واحد في حقه والحرم حد في حقه كالميقات للآفاقي فلا يدخل الحرم عند قصد النسك إلا محرماً، وأما عند عدم هذا القصد فله الدخول بغير إحرام للحاجة والضرورة

الميقات إذا لم يفعل أولاً نسكاً لم يؤمر به، فينبغي التفصيل وهو أنه إن جاوز الميقات بلا إحرام قاصداً البستان ثم دخل مكة ثم خرج إلى الحل وقت الإحرام فأحرم من الميقات عن الآمر يجوز لأنه صار آفاقياً كما يأتي، وإن فعل نسكاً غير ما أمر به قبل إحرامه عن الآمر يكون مخالفاً وإن عاد إلى الميقات وأحرم عنه من الميقات فتأمل قوله: **(أجمعوا على أنه مكروه الخ)** كذا نقل القهستاني الإجماع عن التحفة ثم قال: وفي المحيط إن أمن من الوقوع في محظور الإحرام لا يكره، وفي النظم عنه أنه يكره إلا عند أبي يوسف قوله: **(فلا يدخل الحرم عند قصد النسك إلا محرماً)** قال العلامة الشيخ قطب الدين في منسكه: ومما يجب التيقظ له سكان جدة - بالجيم - وأهل حدة - بالمهملة - وأهل الأودية القريبة من مكة فإنهم في الأغلب يأتون إلى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير إحرام ويحرمون من مكة للحج؛ فعلى من كان حنفياً منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم وإلا فعليه لمجاوزة الميقات بغير إحرام لكن للنظر هنا مجال إذا أحرم هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا إلى عرفة ينبغي أن يسقط عنهم دم المجاوزة بوصولهم إلى أول الحل ملبين لأنه عود منهم إلى ميقاتهم مع الإحرام والتلبية وذلك مسقط لدم المجاوزة، اللهم إلا أن يقال: لا يعد هذا عوداً منهم إلى الميقات لأنهم لم يقصدوا العود إليه لتلافي ما لزمهم بالمجاوزة بل قصدوا التوجه إلى عرفة، ولم أجد من تعرض لذلك والله أعلم بالصواب ا هـ. وقد نقله الشيخ عبد الله العفيف في شرحه وأقره. وقال القاضي محمد عيد في شرح منسكه: والظاهر السقوط لأن العود إلى الميقات مع التلبية مسقط، سواء نوى العود أو لم ينو، لحصول المقصود الذي هو التعظيم ا هـ. كذا في حاشية المدني على الدر المختار.

باب الإحرام

وإذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل والبس إزاراً ورداء جديدين أو

كالمكي إذا خرج من الحرم لحاجة أن يدخل مكة بغير إحرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالآفاقي، فإن جاوزه فليس له أن يدخل مكة من غير إحرام لأنه صار آفاقياً قوله **(وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة)** أي ميقات المكي إذا أراد الحج الحرم فإن أحرم له من الحل لزمه دم وإذا أراد العمرة الحل، فإذا أحرم بها من الحرم لزمه دم لأنه ترك ميقاته فيهما وهو مجمع عليه. والمراد بالمكي من كان داخل الحرم سواء كأنه بمكة أو لا، وسواء كان من أهلها أو لا، وبه يعلم أن المراد بداخل المواقيت من كان ساكناً في الحل والله سبحانه أعلم.

باب الإحرام

أحرم الرجل إذا دخل في حرمة لا تنتهك من ذمة وغيرها، وأحرم للحج لأنه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك، وأحرم الرجل إذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر الحرام، وأحرمه لغة في حرمه العطية أي منعه. كذا في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم. وهو في الشريعة نية النسك من حج أوعمرة مع الذكر أو الخصوصية على ما سيأتي. وهو شرط صحة النسك كتكبيرة الافتتاح في الصلاة فالصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين: الأول أنه إذا تم الإحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه إلا بعمل النسك الذي أحرم به وإن أفسده إلا في الفوات فبعمل العمرة وإلا الإحصار فبذبح الهدي. الثاني أنه لا بد من قضائه مطلقاً ولو كان مظنوناً، فلو أحرم بالحج على ظن أنه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضي فيه والقضاء إذ أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فإنه لا قضاء لو أفسده قوله **(وإذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل)** قد تقدم دليله في الغسل وهو للنظافة لا للطهارة

قوله: **(والمراد بالمكي الخ)** فسر في النهر المكي بساكن مكة وقال: أما القار في حرمها فليس بمكي وإن أعطى حكمه، واعترض المؤلف بأن ما قاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل.

باب الإحرام

قوله: **(وهو في الشريعة نية النسك الخ)** قال في النهر: هو ـ شرعاً ـ الدخول في حرمات مخصوصة أي التزامها غير أنه لا يتحقق شرعاً إلا بالنية مع الذكر والخصوصية. كذا في الفتح. فهما شرطان في تحققه لا جزآن لماهيته كما توهمه في البحر قوله: **(أو الخصوصية)** قال الرملي: أي الإتيان بشيء من خصوصيات النسك، سواء كان تلبية أو ذكراً يقصد به التعظيم أو سوق الهدي أو تقليد

....

فيستحب في حق الحائض أو النفساء والصبي لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله ﷺ: إن أسماء قد نفست فقال: مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج. ولهذا لا يشرع التيمم له عند العجز عن الماء. قال الشارح: بخلاف الجمعة والعيدين يعني أن الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشرع التيمم لهما عند العجز وفيه نظر، لأن التيمم لم يشرع لهما عند العجز إذا كان طاهراً عن الجنابة ونحوها والكلام فيه لأنه ملوث ومغير لكن جعل طهارة ضرورة أداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الإحرام وبين الجمعة والعيدين. وأشار المصنف إلى أنه يستحب لمن أراده كمال التنظيف من قص الأظفار والشارب وحلق الإبطين والعانة والرأس لمن اعتاده من الرجال أو أراده وإلا فتسريحه وإزالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالخطمي والأشنان ونحوهما، ومن المستحب عند إرادته جماع زوجته أو جاريته إن كانت معه ولا مانع من الجماع فإنه من السنة قوله **(وألبس إزارا ورداء جديدين أو غسيلين)** لأنه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه

البدنة كما في المستصفى. قوله: **(المصنف والغسل أفضل)** قال المرشدي: في شرحه: وهذا الغسل أحد الأغسال المسنونة في الحج. ثانيها لدخول مكة. ثالثها للوقوف بعرفة رابعها للوقوف بمزدلفة. خامسها لطواف الزيارة. سادسها وسابعها وثامنها لرمي الجمار في أيام التشريق. تاسعها لطواف الصدر. عاشرها لدخول حرم المدينة. قال في البحر العميق: ولا غسل لرمي جمرة العقبة يوم النحر ا هـ. كذا في حاشية المدني قوله: **(قال الشارح الخ)** وعبارته: والمراد بهذا الغسل تحصيل النظافة وإزالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء، ولا يتصور حصول الطهارة لها ولهذا لا يعتبر التيمم عند العجز عن الماء بخلاف الجمعة والعيدين انتهت. قال في النهر: وعزاه في المعراج إلى شرح بكر قوله: **(وفيه نظر لأن التيمم الخ)** قال في النهر أقول: فيه نظر إذ مبناه على أن المخالفة راجعة إلى قوله «ولهذا لا يعتبر التيمم عند العجز» والظاهر رجوعها إلى قوله «والمراد بهذا الغسل تحصيل النظافة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعيدين» فإنه يلاحظ فيهما مع النظافة الطهارة أيضاً لأنه إنما شرع للصلاة ولذا لم تأمر به الحائض والنفساء مع أنه قد قيل بأنهما يحضران العيدين كما مر، نعم ما في الكافي هو التحقيق ا هـ. قال الشيخ إسماعيل: والإنصاف أن أصل عبارة الزيلعي موهمة شروعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الإيراد، ثم عبارة البحر موهمة أيضاً حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر إلى عدم التيمم وليست كذلك، بل من حيث قيام الوضوء مقام الغسل ولفظها، فعلم أن هذا الاغتسال للنظافة ليزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء مقامه كما في العيدين والجمعة لكن الغسل أحب لأن النظافة به أتم ا هـ. والإقامة حكاها الشمني عن القدوري: كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامة كغسل الجمعة والعيدين اهـ. ولا يخفى أن التسوية في عدم التيمم وإن لم تكن صريحة لكنها معلومة من تفريعه قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنظافة، وإذا كان النظافة لا يعتبر التيمم لعدمها فيه وحيث سوى بين الإحرام والجمعة والعيدين في قيام الوضوء مقامه المفرع على ما ذكر لزمه التسوية في عدم اعتبار التيمم بين الكل قول المصنف: **(وألبس إزاراً ورداء**

غسيلين وتطيب وصل ركعتين ولب دبر صلاتك تنوى بها الحج وهي لبيك اللهم لبيك

كما رواه مسلم، ولأنه ممنوع عن لبس المخيط. ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه. والإزار من السرة إلى ما تحت الركبة يذكر ويؤنث كما في ضياء الحلوم. والرداء على الظهر والكتفين والصدر ويشده فوق السرة وإن غرز طرفيه في إزاره فلا بأس به، ولو خلله بخلال أو مسلة أو شده على نفسه بحبل أساء ولا شيء عليه. وما في الكتاب بيان للسنة وإلا فساتر العورة كاف كما في المجمع. وأشار بتقديم الجديد إلى أفضليته، وكونه أبيض أفضل من غيره كالتكفين، وفي عدم غسل الثوب العتيق ترك للمستحب ولا يخفى أن هذا في حق الرجل قوله **(وتطيب)** أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الإحرام. أطلقه فشمل ما تبقى عينه بعده كالمسك والغالية وما لا تبقى لحديث عائشة في الصحيحين: كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم. وفي لفظ لهما: كأني أنظر إلى وبيض الطيب في مفرق رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم. في لفظ لمسلم: كأني أنظر إلى وبيض المسك وهو البريق واللمعان. وكرهه محمد بما تبقى عينه والحديث حجة عليه. وقيدنا بالبدن إذ لا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عينه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما قالوا: وبه نأخذ. والفرق لهما بينهما أنه اعتبر في البدن تابعاً على الأصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعاً، والمقصود من استنانه حصول الارتفاق به حالة المنع منه كالسحور للصوم وهو يحصل بما في البدن فأغنى عن تجويزه في الثوب إذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الإحرام لأن الحاج الشعث التفل، وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية أن ما عن محمد رواية ضعيفة وأن مشهور مذهبه كمذهبهما.

الخ) ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلقيه على كتفه الأيسر ويبقى كتفه الأيمن مكشوفاً، كذا في الخزانة ذكره البرجندي في هذا المحل، وهو موهم أن الاضطباع يستحب من أول أحوال الإحرام وعليه العوام وليس كذلك، فإن محل الإضطباع المسنون إنما يكون قبيل الطواف إلى انتهائه لا غير. كذا في شرح اللباب لمنلا علي القاري. وقال المرشدي في شرح مناسك الكنز: وهو الأصح وأنه هو السنة ونقله الشيخ رحمه الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح، وقال: فالحاصل أن أكثر كتب المذهب ناطقة بأن الاضطباع يسن في الطواف لا قبله في الإحرام وعليه تدل الأحاديث وبه قال الشافعي ا هـ. كذا في حاشية المدني على الدر المختار قوله: **(وإلا فساتر العورة كاف)** قوله: **(فيجوز في ثوب واحد وأكثر من ثوبين وفي أسودين أو قطع خرق مخيطة، والأفضل أن لا يكون فيهما خياطة ا هـ** (لباب المناسك) قول المصنف: **(وصلى ركعتين)** قال في التتارخانية وفي المحيط: وإن قرأ في الركعة الأولى بفاتحة الكتاب «وقل يا أيها الكافرون» وفي الثانية بفاتحة الكتاب و «قل هو الله أحد» تبركاً بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل. وفي الظهيرية قال

. . . .

قوله **(وصل ركعتين)** أي على وجه السنية بعد اللبس والتطيب لأنه عليه السلام صلاهما كما في الصحيحين ولا يصليهما في الوقت المكروه وتجزئه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطابقاً لجنانه: اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني لأني محتاج في أداء أركانه إلى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليهما السلام حيث قالا: ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم. ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند إرادة الصلاة لأن سؤال التيسير يكون في العسير لا في اليسير وأداؤها يسير عادة. كذا في الكافي، وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية الصلاة قوله **(ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج)** أي لب عقبها ناوياً لتلبية الحج. والدبُر بضم الباء وسكونها آخر الشيء. كذا في الصحاح. وإنما يلبي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة. وفي قوله «تنوي بها» إشارة إلى أن ما ذكره المشايخ من أنه يقول اللهم إني أريد الحج إلى آخره ليس محصلاً للنية ولهذا قال في فتح القدير: ولم نعلم أن أحداً من الرواة لنسكه روى أنه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا: إن الذكر باللسان حسن ليطابق القلب. وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته وإلا فلا، فالحاصل أن التلفظ باللسان بالنية بدعة مطلقاً في جميع العبادات وفي بعض النسخ وقل اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب. وقوله «تنوي الحج» بيان للأكمل وإلا فيصح الحج بمطلق النية. وإذا أبهم الإحرام بأن لم يعين ما أحرم به جاز

الشيخ الواعظ الإسكندري: إن كثيراً من علمائنا يقرؤن بعد الفراغ من سورة «قل يا أيها الكافرون» «ربنا لا تزغ قلوبنا» الآية، وبعد الفراغ من «قل هو الله أحد» ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشداً قوله: **(أي على وجه السنية)** صرح بالسنية في السراج. وفي النهر: هذا الأمر أي ـ قوله وصل ـ للندب وفي الغاية السنة ا هـ. لكن قد يقال ينافي كونها سنة إجزاء المكتوبة عنها فلذا مشى في النهر على الندب تأمل قوله: **(وتجزئه المكتوبة)** كذا جزم به في اللباب. قال شارحه: وفيه نظر لأن صلاة الإحرام سنة مستقلة كصلاة الإستخارة وغيرها مما لا تنوب الفريضة منابها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فإنه ليس لهما صلاة على حدة كما حققه في فتاوى الحجة فتتأدى في ضمن غيرها أيضاً، فقول المصنف في المنسك الكبير «وتجزىء المكتوبة عنها كتحية المسجد» قياس مع الفارق وهو غير صحيح ا هـ. لكن في حاشية المدني أنه رده المرشدي.

قوله: **(ناوياً بالتلبية الحج)** قال الرملي: أشار إلى أن قوله في المتن «تنوي بها» ليس بإضماره قبل الذكر لأن قوله «لب» يدل على ذلك. ذكره العيني قوله: **(وفي بعض النسخ الخ)** أي قبل قوله «ولب» ولهذا قال «ولب بعد وتقبله مني» قوله: **(بيان للأكمل الخ)** قال في لباب المناسك: وتعيين النسك ليس بشرط فصح مبهماً وبما أحرم به الغير. ثم قال في محل آخر: ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مبهم فيلزمه حجة أو عمرة، وقيده شارحه بما إذا لم يعلم بما أحرم به غيره قوله: **(وإلا فيصح الحج بمطلق النية)** أي وعليه التعيين قبل الشروع في الأفعال وإلا لم يصح الحج بل هو عمرة

لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك وزد فيها ولا تنقص

وعليه التعيين قبل أن يشرع في الأفعال والأصل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال: أهللت بما أهل به رسول الله ﷺ فأجازه، فإن لم يعين وطاف شوطاً كان للعمرة، وكذا إذا أحصر قبل الأفعال فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لإقضاء حجة، وكذا إذا جامع فأفسد وجب عليه المضي في عمرة. قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب أن حجة الإسلام تتأدى بنية التطوع اهـ. والمنقول في الأصول أنها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى بمطلق النية نظراً إلى أن الوقت له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالأولى للثاني والثاني للأول.

قوله **(وهي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك)** هكذا روى أصحاب الكتب الستة تلبيته ﷺ، ولفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير وهو ملزوم النصب والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبت إجابتك إجابة بعد إجابة إلى ما لا نهاية له، وكأنه من ألب بالمكان إذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب، ومفرد لبيك لب. واختلف في الداعي فقيل هو الله تعالى، وقيل إبراهيم الخليل عليه السلام، ورجحه المصنف في الكافي وقال: إنه الأظهر. وقيل رسولنا ﷺ. واختلف في همز «إن الحمد» بعد الاتفاق على جواز الكسر والفتح واختار في الهداية أن الأوجه الكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات. وقال الكسائي: الفتح أحسن على أنه تعليل للتلبيه أي لبيك لأن الحمد. ورجح الأول في فتح القدير بأن تعليق الإجابة التي لا نهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وإن كان استئناف الثناء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلاً مستأنفاً كما في قولك علم ابنك العلم أن العلم نافعه قال تعالى ﴿وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ [التوبة: ١٠٣] وهذا مقرر في مسالك العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الأول لأولويته ولأكثريته بخلاف الفتح ليس فيه سوى أنه تعليل قوله

كما يعلم من لاحقه قوله: **(ولم يذكر في الكتاب الخ)** قال في شرح اللباب: ولو أحرم بالحج ولم ينو فرضاً ولا تطوعاً فهو فرض أي فيقع عن حجة الإسلام استحساناً بالاتفاق في ظاهر المذهب وقيل يقع نفلاً. ولو نوى الحج عن الغير أو النذر أو النفل كان عما نوى وإن لم يحج للفرض أي لحجة الإسلام. كذا ذكره غير واحد وهو الصحيح المعتمد المنقول الصريح عن أبي حنيفة وأبي يوسف من أنه لا يتأدى الفرض بنية النفل في هذا الباب، وروي عن أبي يوسف وهو مذهب الشافعي أنه يقع عن حجة الإسلام. ولو نوى للمنذور والنفل معاً قيل هو نقل وهو قول محمد، وقيل نذر وهو قول أبي يوسف والأول أظهر وأحوط، والثاني أوسع ويؤيده أنه لو نوى فرضاً ونفلاً فهو فرض. اهـ متناً وشرحاً ملخصاً. وفي متنه: أحرم بشيء ثم نسيه لزمه حج وعمرة يقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدي القران قوله: **(فالأول للثاني)** أي عدم تأديها بنية النفل لشبهه الظرفية كالصلاة والثاني للأول أي وتأديها بمطلق النية لشبهه المعيارية كالصوم قول المصنف: **(وزد فيها)** أي زد على هذه الألفاظ ما

فإذا لبيت ناوياً فقد أحرمت فاتق الرفث والفسوق والجدال وقتل الصيد والإشارة إليه

(وزد فيها ولا تنقص) أي في التلبية ولا تنقص منها والزيادة مثل لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء إليك والعمل لبيك إله الخلق غفار الذنوب لبيك ذا النعمة والفضل الحسن، لبيك عدد التراب لبيك إن العيش عيش الآخرة كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة. وصرح المصنف في الكافي بأن الزيادة حسنة كالتكرار، وصرح الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا. وأما النقص فقال المصنف إنه لا يجوز. وقال ابن الملك في شرح المجمع: إنه مكروه اتفاقاً. والظاهر أنها كراهة تنزيهية لما أن التلبية إنما هي سنة فإن الشرط إنما هو ذكر الله تعالى فارسياً كان أو عربياً هو المشهور عن أصحابنا. وخصوص التلبية سنة فإذا تركها أصلاً ارتكب كراهة تنزيهية فإذا نقص عنها فكذلك بالأولى، فقول المصنف «لا يجوز» فيه نظر ظاهر، وقول من قال إن التلبية شرط مراده ذكر يقصد به التعظيم لا خصوصها. قيدنا بالزيادة في التلبية لأن الزيادة في الأذان غير مشروعة لأنه للإعلام ولا يحصل بغير المتعارف، وفي التشهد في الصلاة إن كان الأول فليست بمشروعة كتكراره لأنه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد، وإن كان الأخير فهي مشروعة لأنه محل الذكر والثناء قوله **(فإذا لبيت ناوياً فقد أحرمت)** أفاد أنه لا يكون محرماً إلا بهما فإذا أتى بهما فقد دخل في حرمات مخصوصة فهما عين الإحرام شرعاً. وذكر حسام الدين الشهيد أنه يصير شارعاً بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعاً في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا بالتكبير ولا يصير شارعاً بالنية وحدها قياساً على الصلاة، وروى عن أبي يوسف أن النية تكفي قياساً على الصوم بجامع أنهما عبادة كف عن المخظورات، وقياسنا أولى لأنه التزام أفعال كالصلاة لا مجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه. والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك، سواء كان تلبية أو ذكر يقصد به التعظيم أو سوق الهدي أو تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفى. وذكر الأسبيجابي أنه لو ساق هدياً قاصداً إلى مكة صار محرماً بالسوق، نوى

شئت. كذا في الشرح. قال في النهر: فالظرف بمعنى «على» لأن الزيادة إنما يكون بعد الإتيان بها لا في خلالها كما في السراج.

قوله: **(فإذا نقص عنها فكذلك بالأولى)** قال في النهر: فيه نظر ففي الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة. قال في المحيط: حتى لا يلزمه الإساءة بتركها. ثم قال: إن رفع الصوت بها سنة فإن تركه كان مسيئاً ا هـ. فالنقص بالإساءة أولى! هـ. لكن في الفتح أيضاً: ويستحب في التلبية كلها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد في ذلك كي لا يضعف، وقد نقله المؤلف عن الحلبي وقد ينازع في دعوى الأولوية على أنه قد ذكر المؤلف فيما سبق أن الإساءة دون الكراهة فليتأمل قوله: **(أفاد أنه لا يكون محرماً إلا بهما)** قال في النهر: ثم إن هذه العبارة لا يستفاد منها إلا أنه يصير محرماً عند النية والتلبية، أما أن الإحرام بهما أو بأحدهما بشرط ذكر الآخر فلا. وذكر الشهيد أنه يصير شارعاً بالنية

....

الإحرام أولم ينو شيئاً، وسيأتي تفاصيله إن شاء الله تعالى. ثم إذا أحرم صلى على النبي ﷺ عقب إحرامه سراً وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الأدعية وإن تبرك بالمأثور فهو حسن قوله **(فاتق الرفث والفسوق والجدال)** للآية الكريمة ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾ [البقرة: ١٩٧] وهذا نهي بصيغة النفي وهو آكد ما يكون من النهي كأنه قيل فلا يكونن رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا لأنه لو بقي أخبار التطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الأشياء من البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وإنها حقيقة بأن لا تكون. كذا في الكافي. والرفث الجماع لقوله تعالى ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ [البقرة: ١٨٧] وقيل الكلام الفاحش لأنه من دواعيه فيحرم كالجماع إلا أن ابن عباس يقول: إنما يكون الكلام الفاحش رفثاً بحضرة النساء حتى روي أنه كان ينشد في إحرامه:

وهنّ يمشين بنا هميسا إن يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له: أترفث وأنت محرم؟ فقال: إنما الرفث بحضرة النساء. والضمير في «هن» للإبل والهميس صوت نقل أخفافها، وقيل المشي الخفي. ولميس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما نريد إن صدق الفال. والفسوق المعاصي وهو منهي عنه في الإحرام وغيره إلا أنه في الأحرام أشد كلبس الحرير في الصلاة. والتطريب في قراءة القرآن، والجدال الخصومة مع الرفقاء والخدم والمكارين، ومن ذكر من الشارحين أن المراد به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيره أو التفاخر بذكر آبائهم حتى أفضى ذلك إلى القتال فإنه يناسب تفسير الجدال في الآية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الأول وفي المحيط: إذا رفث يفسد حجه وإذا فسق أو جادل لا لأن الجماع من محظورات الأحرام اهـ. ولا يخفى أنه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة وإلا فلا فساد في الكل.

لكن عند التلبية لا بها كشروعه في الصلاة لكن عند التكبير لا به. كذا في الفتح تبعاً للشارح. وبه اندفع ما قد يتوهم من ظاهر كلام المصنف أنه يصير شارعاً بالتلبية بشرط النية مع أن المحكي عن الشهيد عكسه كما مر، ومن ثم غير بعض المتأخرين العبارة فقال: إذا نوى ملبياً فقد أحرم لأن الأصل في انعقاد الإحرام هو النية وأنت خبير بأنه إذا كان المفاد إنما هو صيرورته محرماً فالعبارتان على حد سواء قول المصنف: **(فاتق الرفث الخ)** قال في النهر: الفاء فصيحة أي إذا أحرمت فاتق. واعلم أنه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»[1] أن ذلك من ابتداء الإحرام لأنه لا يسمى حاجاً قبله.

---

(١) رواه البخاري في كتاب المحصر باب ٩، ١٠. النسائي في كتاب الحج باب ٤. ابن ماجه في كتاب المناسك باب ٣. أحمد في مسنده (٢/ ٢٢٩، ٤١٠).

والدلالة عليه ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين إلا أن لا تجد النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين، والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر

قوله: **(وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه)** أي فاتق إذا أحرمت التعرض لصييد البر. قال المصنف في المستصفى: أريد بالصيد ههنا المصيدإذ لو أريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح إسناد القتل إليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الإشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سيأتي، والفرق بين الإشارة والدلالة أن الإشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة قوله: **(ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين إلا أن لا تجد النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر إلا أن يكون غسيلاً لا ينفض)** كما دل عليه حديث الصحيحين. والسراويل أعجمية والجمع سراويلات منصرف في أحد استعماليه ويؤنث، والقباء المد على وزن فعال بالفتحة والورس صبغ أصفر يؤتى به من اليمن. واختلف في قولهم «لا ينفض» فقيل لا يفوح، وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لأن العبرة للطيب لا للتناثر ألا ترى أنه لو كان ثوباً مصبوغاً له رائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فإن المحرم يمنع منه. كذا في المستصفى. والمراد بلبس القباء أن يدخل منكبيه ويديه في كميه لأنه لو لم يدخل يديه في كميه فإنه يجوز عندنا خلافاً لزفر. كذا في غاية البيان. والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فإنه العظم الناتئ أي المرتفع، ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه، وعلى الثاني حمله عليه احتياطاً. كذا في فتح القدير. أي حمل الكعب في الإحرام على المفصل المذكور لأجل الاحتياط لأن الأحوط فيما كان أكثر كشفاً وهو قيماً قلنا. فالحاصل أنه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم، سرموزه كان أو مداساً أو غير ذلك. ويدخل في لبس القميص لبس الزردة والبرنس، وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لأنه ليس بلبس. وذكر الحلبي في مناسكه

قوله: **(بحديث أبي قتادة)** وهو ما رواه الشيخان أنه عليه السلام قال حين سألوه عن لحم حمار وحش اصطاده أبو قتادة: هل منكم من أمره أو أشار إليه؟ قالوا: لا. قال: فكلوا ما بقي من لحمه. علق حله على عدم الإشارة والأمر كذا في التبيين. وقد أحال المؤلف على ما سيأتي ومحله الجنايات ولم يذكره هناك بل قال: ولحديث أبي قتادة السابق. ثم إنه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالأمر والإشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ «هل أشرتم أو أعنتم أو دللتم» فقال: «لا. فقال: إذن فكلوا» لكن قال الحافظ بن حجر في التخريج: متفق عليه بلفظ «هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟ قال: لا. قال فكلوا ما بقي من لحمها» ولمسلم والنسائي «هل أشرتم أو أعنتم؟ قالوا: لا. قال: فكلوا». ا هـ. وسيأتي في الجنابات أن الدلالة التحقت بالقتل استحساناً وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى. وزاد في اللباب هنا والإعانة عليه قال شارحه: أي بنوع من أنواع الإعانة

....

أن ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تلزيق بعضه ببعض أو غيرهما ويستمسك عليه بنفس لبس مثله إلا المكعب. ويدخل في الخفين الجوربان ولم أر من صرح بما إذا كان قادراً على النعلين فهل له أن يقطع الخفين أسفل من الكعبين، والظاهر من الحديث وكلامهم أنه لا يجوز بمعنى لا يحل لما فيه من إتلاف ماله لغير ضرورة قوله: **(وستر الوجه والرأس)** أي واجتنب تغطيتهما لحديث الأعرابي الذي وقصته ناقته «لا تخمروا رأسه ولا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً». واعلم أن أئمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم الحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فإن حكمه عندنا كسائر الأموات في تغطية الوجه والرأس، والشافعية عملوا به فيما إذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة. وأجاب في غاية البيان عن أئمتنا بأنهم إنما لم يعملوا به في الموت لأنه معارض بحديث «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث» والإحرام عمل فهو منقطع فيغطى العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالحج على إحرام الميت اتفاقاً، وهو يدل على انقطاعه بالموت والأعرابي مخصوص من ذلك بأخبار النبي ﷺ

كإعارة سكين أو مناولة رمح أو سوط ا هـ قوله: **(كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه)** يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في اليدين. قال في شرح اللباب: وكذا أي يحرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من أنه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الأئمة الأربعة. وقال الفارسي: ويلبس المحرم القفازين ولعله محمول على جوازه مع الكراهة في حق الرجل فإن المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وإن كان الأولى لهاأن لا تلبسهما لقوله عليه الصلاة والسلام «ولا تلبس القفازين» جمعاً بين الدلائل. كذا ذكروه لكن ليس فيه ما يدل على أن الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم إلا إن يقال هو نوع من لبس المخيط والله أعلم اهـ. وقال السندي في المنسك الكبير: وما ذكره الفارسي من جواز لبسهما خلاف كلمة الأصحاب لأنهم ذكروا جواز لبسهما فيما يختص بالمرأة. قال في البدائع: لأن لبس القفازين لبس لا تغطية وأنها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام «ولا تلبس القفازين» نهي ندب حملناه عليه جمعاً بين الدلائل بقدر الإمكان ا هـ. وعلى هذا فقول السندي في منسكه المتوسط المسمى باللباب «أنه يباح له تغطية يديه» أراد به تغطيتهما بنحو منديل لأن التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين.

قوله: **(ولم أر من صرح الخ)** قال في النهر في لباب المناسك: ولو وجد النعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدامة على ذلك يجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين ا هـ. قال شارحه: لكنه لا ينافي الكراهة المرتبة على مخالفة السنة. وقال قبله ما حاصله: حكى الطبري عن أبي حنيفة أنه إذا كان قادراً على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لكن هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه. والظاهر أن لبسهما حينئذ مخالف للسنة فيكره وتحصل به الإساءة. وقال ابن الهمام: اختلف المشايخ في جوازه ومقتضى النص أنه مقيد بما إذا لم يجد نعلين. أقول: الظاهر أن قيد عدم وجدان النعلين لوجوب قطع الخفين بخلاف ما إذا وجدا فإنه لا يجب القطع حينئذ لما فيه

إلا أن يكون غسيلاً لا ينفض وستر الوجه والرأس وغسلهما بالخطمى ومس الطيب

ببقاء إحرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت، ولأن المرأة لا تغطي وجهها إجماعاً مع أنها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلأن لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والإجانة، ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصابة ولهذا ذكر قاضيخان في فتاواه أنه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا بأس بأن يضع يديه على أنفه قوله: **(وغسلهما بالخطمي)** أي وليجتنب غسل رأسه ولحيته بالخطمي واللحية لما كانت في الوجه. أعاد الضمير عليها وإن لم يتقدم لها ذكر ووجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم إذا لم يجتنبه عنده لأنه نوع طيب وعندهما صدقة لأنه يقتل الهوام ويلين الشعر وليس بطيب، وهذا الاختلاف راجع إلى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابئة والإفطار بالإقطار في الإحليل. والخِطمي بكسر الخاء نبت يغسل به الرأس، وقيد بالخطمي لأنه لو غسل رأسه بالحرض والصابون لا شيء عليه باتفاقهم قوله: **(ومس الطيب)** أي واجتنبه مطلقاً في الثوب والبدن لقوله عليه السلام «الحاج الشعث التفل» وهو بكسر العين مغبر الرأس، والتفل بكسر الفاء تارك الطيب، وهو في اللغة نقيض الخبث، وفي الشريعة وهو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والحناء، ولم يذكر المصنف هنا الدهن كما في الوافي، إما أنه أصل الطيب فدخل تحته، وإما للاختلاف كما سيأتي في باب الجنايات قوله: **(وحلق رأسه وقص شعره وظفره)** أي واجتنب هذه الأشياء لقوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رؤسكم﴾ [البقرة: ١٩٦] والقص في معناه فثبت دلالة. والمراد إزالة الشعر كيفما كان حلقاً وقصاً ونتفاً وتنوراً وإحراقاً من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تمكيناً لكن قال الحلبي في مناسكه: ويستثنى منه قلع الشعر النابت في العين فقد ذكر بعض مشايخنا أنه لا شيء فيه عندنا.

قوله: **(لا الاغتسال ودخول الحمام)** أي لا يتقيهما لما روى مسلم أنه ﷺ اغتسل وهو محرم قوله: **(والاستظلال بالبيت والمحمل)** أي لا يجتنبه. والمَحمِل بفتح الميم الأولى وكسر الثانية أو عكسه، وهو مقيد بما إذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلو أصاب أحدهما يكره كما لو حمل ثياباً على رأسه فإنه يلزمه الجزاء بخلاف ما إذا حمل نحو الطبق أو الإجانة والعدل المشغول قوله: **(وشد الهميان في وسطه)** أي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على الحقو. أطلقه فشمل ما إذا كان فيه نفقته أو نفقة غيره لأنه ليس بلبس مخيط ولا في معناه. وأشار إلى أنه لا يكره شد المنطقة والسيف والسلاح والتختم بالخاتم. ومما لا يكره

من إضاعة المال عبثاً وهو لا ينافي ما إذا قطعهما ولبسهما مع وجود النعلين ا هـ. قوله: **(وهو في غيره مفقود)** أي بقاء الإحرام مفقود في غير الأعرابي المخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الأصل، وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تحريف.

وحلق رأسه وقص شعره وظفره لا الاغتسال ودخول الحمام والاستظلال بالبيت والمحمل وشد الهميان في وسطه وأكثر التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت

له أيضاً الاكتحال بغير المطيب وأن يختتن ويفتصد ويقلع ضرسه ويجبر الكسر ويحتجم وأن يحك رأسه وبدنه غير أنه إن خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وإن لم يخف من ذلك فلا بأس بالحك الشديد قوله: (**وأكثر من التلبية متى صليت أو علوت شرفا أو هبطت وادياً أو لقيت ركبا وبالاسحار رافعاً صوتك**) أي أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الأحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال. أطلق الصلاة فشمل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية، وخصها الطحاوي بالمكتوبات قياساً على تكبيرات التشريق كما ذكره الأسبيجابي. وعلوت شرفاً أي صعدت مكاناً مرتفعاً، وقيل بضم الشين جمع شرفة. والركب جمع راكب كتجر جمع تاجر، والسحر السدس الأخير من الليل. وصرح في الميحط بأن الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تلزمه الإساءة بتركها. قال في فتح القدير: فظهر أن التلبية فرض وسنة ومندوب. ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام، ولو رد السلام في خلالها جاز لكن يكره لغير السلام عليه في حالة التلبية. وإذا رأى شيئاً يعجبه قال لبيك إن العيش عيش الآخرة، وتقدم أنه يصلي على النبي ﷺ عقب تلبيته سراً ويسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة إلا أنه لا يجهد نفسه كما يفعله العوام.

قوله: (**وىما لا يكره له أيضاً الخ**) تكميل لمباحات الإحرام وهي كثيرة ذكر منها في اللباب نزع الضرس والظفر المكسور. والفصد والحجامة بإزالة شعره، وقلع الشعر النابت في العين، والتوشيح بالقميص والارتداء به والاتزار به وبالسراويل، والتحزم بالعمامة أي الاتزار بها من غير عقدها. وغرز طرف ردائه في إزاره، وإلقاء القباء والعباء والفروة عليه بلا إدخال منكبيه، ووضع خده على وسادة، ووضع يده أو يد غيره على رأسه أو أنفه، وتغطية اللحية ما دون الذقن وأذنيه وقفاه ويديه أي بمنديل ونحوه بخلاف لبس القفازين وسائر بدنه سوى الرأس والوجه، وحمل إجانة أو عدل أو جوالق على رأسه بخلاف حمل الثياب، وأكل ما اصطاده حلال، وأكل طعام فيه طيب إن مسته النار أو تغير والسمن والزيت والشيرج وكل دهن لا طيب فيه والشحم ودهن جرح أو شقاق، وقطع شجر الحل وحشيشه رطباً ويابساً، وإنشاد الشعر أي المباح، والتزوج والتزويج ولو قبل سعي الحج، وذبح الإبل والبقر والغنم والدجاج والبط الأهلي وقتل الهوام، والجلوس في دكان عطار لا لاشتمام رائحة ا هـ. أي لا لقصد أن يشم رائحة. وزاد في الكبير: وضرب خادمه أي إذا استحق لضرب الصديق رضي الله عنه عبده الذي أضل الناقة التي كان عليها زاملته بحضرة النبي ﷺ ولم يمنعه. ويؤخذ منه ما اشتهر أن من تمام الحج ضرب الجمال على إضافة المصدر إلى مفعوله وإن حمله بعضهم على أنه من إضافته إلى فاعله فيفيد كمال تحمله في سبيله ا هـ. من شرح اللباب لمنلا علي القاري

وادياً أو لقيت ركباً وبالاسحار رافعاً صوتك وابدأ بالمسجد بدخول مكة وكبر وهلل

قوله: **(وابدأ بالمسجد بدخول مكة)** الباء الأولى باء التعدية وهو إيصال معنى متعلقها بمدخولها، والثانية للسببية، وعبارة أصله أولى وهي: إذا دخل مكة بدأ بالمسجد الحرام لأنه أول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده، وقد قدمنا في كتاب الطهارة أن من الاغتسالات المسنونة الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء. ولم يقيد دخول مكة بزمن خاص فأفاد أنه لا يضره ليلاً دخلها أو نهاراً لأنه عليه السلام دخلها نهاراً في حجته وليلاً في عمرته فهما سواء في عدم الكراهة، وما روي عن ابن عمر أنه كان ينهى عن الدخول ليلاً ليس تقريراً للسنة بل شفقة على الحاج من السراق، وأما المستحب فالدخول نهاراً كما في الخانية. ويستحب أن يدخل مكة من باب المعلا ليكون مستقبلاً في دخوله باب البيت تعظيماً، وإذا خرج فمن السفلى. ولا يخفى أن تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها، ويستحب أن يكون ملبياً في دخوله حتى يأتي باب بني شيبة فيدخل المسجد الحرام منه لأنه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعاً خاشعاً ملبياً ملاحظاً جلالة البقعة مع التلطف بالمزاحم قوله: **(وكبر وهلل تلقاء البيت)** أي مواجهاً له لحديث جابر أنه عليه السلام كبر ثلاثاً وقال لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير؛ فالمراد من التكبير الله أكبر أي من هذه الكعبة المعظمة. كذا في غاية البيان. والأولى أي من كل ما سواه ومن التهليل لا إله إلا الله، ولم يذكر المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتون وهي غفلة عما لا يغفل عنه فإن الدعاء عتدها مستجاب، ومحمد رحمه الله لم يعين في الأصل لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لأن التوقيت يذهب بالرقة وإن تبرك بالمنقول منها فحسن. كذا في الهداية. وفي الولوالجية من فصل القراءة: للمصلي ينبغي

وذكر في كتابه المؤلف في الأحاديث المشتهرة على الألسن أن الثاني أظهر، وذكر الشيخ إسماعيل الجراحي عن المقاصد الحسنة للسنجادى أنه من كلام الأعمش وأن ابن خرم حمله على الفسقة من الجمالين يعني إن ساغ له ذلك بنفسه وإلا أعلم الأمير أو نحوه، وعلى كل حال فهم من نوادر الأعمش. وقال صاحب الفروع من الحنابلة: وليس من تمام الحج ضرب الجمال خلافاً للأعمش، ثم حكى حمل ابن خرم السابق ا هـ ما في المقاصد ا هـ قوله: **(ولا يخفى أن تقديم الرجل اليمنى سنة الخ)** أي فيقدمها عند دخوله المسجد. قال في الفتح: ويستحب أن يقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك ا هـ. وفي مناسك تلميذه السندي وشرحه لمنلا علي: وقدم رجله اليمنى في الدخول أي دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم، بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، اللهم افتح لي أبواب رحمتك. وقدم رجله اليسرى في الخروج منه قائلاً ما سبق إلا أنه يقول هنا أبواب فضلك بدل أبواب رحمتك لحديث ورد كذلك. قوله: **(ولم يذكر المصنف الدعاء الخ)** قال في اللباب وشرحه: ولا يرفع يديه عند رؤية

تلقاء البيت ثم استقبل الحجر مكبراً مهللاً مستلماً بلا إيذاء وطف مضطبعاً وراء الحطيم

أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لأنه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته، فأما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء لأن حفظ الدعاء يمنعه عن الرقة اهـ. وقد ذكر في المناقب أن أبا حنيفة أوصى رجلاً يريد السفر إلى مكة بأن يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعائه فإن استجيبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة. وفي فتح القدير: ومن أهم الأدعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي ﷺ هنا من أهم الأذكار كما ذكره الحلبي في مناسكه.

قوله: **(ثم استقبل الحجر مكبراً مهللاً مستلماً بلا إيذاء)** لفعله عليه السلام كذلك ولنهي عمر عن المزاحمة ولأن الاستلام سنة والكف عن الإيذاء واجب فالإتيان بالواجب متعين. والاستلام أن يضع يديه على الحجر الأسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين، وإن لم يقدر وضع يديه وقبلهما أو إحداهما، فإن لم يقدر أمس الحجر شيئاً كالعرجون ونحوه وقبله لرواية مسلم، وإن عجز عن ذلك للزحمة استقبله ورفع يديه حذاء أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيراً بهما إليه وظاهرهما نحو وجهه. هكذا المأثور وإن أمكنه أن يسجد على الحجر

البيت أي ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من كتب الأصحاب كالقدوري والهداية والكافي والبدائع، بل قال السروجي: المذهب تركه وبه صرح صاحب اللباب، وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في أنه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، ونقل عن جابر رضي الله تعالى عنه أن ذلك من فعل اليهود، وقيل يرفع أي يديه كما ذكره الكرماني، وسماه البصروي مستحباً فكأنهما اعتمدا على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة، أما ترى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه، وأما ما يفعله بعض العوام من رفع اليدين في الطواف عند دعاء جماعة من الأئمة الشافعية أو الحنفية بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي، وقد بلغني أن العلامة البرنطوشي كان يزجر من يرفع يديه في الدعاء حال الطواف ا هـ. قوله: **(والاستلام أن يضع يديه الخ)** قال في النهر: وعند الفقهاء هو أن يضع كفيه عليه ويقبله بفيه بلا صوت. وفي الخانية: ذكر مسح الوجه باليد مكان التقبيل لكن بعد أن يرفع يديه كما في الصلاة. كذا في المجتبى ومناسك الكرماني. زاد في التحفة: ويرسلهما ثم يستلم. وفي البدائع: وغيرها الصحيح أن يرفعهما حذاء منكبيه قوله: **(وإن أمكنه أن يسجد على الحجر الخ)** قال في النهر: وهل يندب السجود عليه؟ نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس أنه كان يقبله ويسجد عليه وقال: رأيت عمر فعل ذلك، ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ففعلته. رواه ابن المنذر والحاكم. وفي المعراج: وعن الشافعي أنه يقبله ويسجد عليه وعليه جمهور أهل العلم. وقال مالك: السجود عليه بدعة. وعندنا الأولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير. وجزم في البحر بضعف ما في المعراج وفيه نظر إذ صاحب الدار أدرى ا هـ. أي أن الكاكي صاحب المعراج أدرى بالحكم عدنا من ابن عبد السلام الشافعي ولذا نقله في الفتح وأقره.

آخذاً عن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط ترمل في الثلاثة الأول فقط واستلم الحجر

فعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده، وقول القوام الكاكي الأولى أن لا يسجد عندنا ضعيف. وهذا التقبيل المسنون إنما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه، وقد أشار إلى أنه لا يبدأ بالصلاة لأن تحية البيت الطواف فإن كان حلالاً فيطوف طواف التحية، وإن كان محرماً بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية إلا أنه خص بهذه الإضافة. وإن دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يغني كصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعمرة فطواف العمرة. ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من ذلك ما إذا دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائتة مكتوبة أو خاف خروج الوقت للمكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فإنه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف. وفي قوله الحجر دون أن يصفه بالسواد إشارة إلى أنه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وإنما أسود بمس المشركين والعصاة. كذا في المحيط.

قوله: **(وطف مضطبعاً وراء الحطيم آخذاً عن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط)** لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو أن يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه الأيسر. يقال اضطبع بثوبه وتأبط به، وقولهم اضطبع رداءه سهو وإنما الصواب بردائه. كذا في المغرب. وهو سنة مأخوذ من الضبع وهو العضد لأنه يبقى مكشوفاً، وينبغي أن يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل. وأما إدخال الحطيم في طوافه فهو واجب لأن الحطيم ثبت

أقول: حيث صح الحديث يتبع وإن لم يذكر ذلك في المشاهير لأن ذلك من فضائل الأعمال وهي تثبت بالحديث الضعيف فبالصحيح أولى، وليست المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من المجتهد ما لم يثبت عنه خلافها فيتبع ما ثبت عنه ولذا ـ والله أعلم ـ مشى في اللباب على الاستحباب فقال: ويستحب أن يسجد عليه ويكرره مع التقبيل ثلاثاً ا هـ. قال شارحه: وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح الكنز، وكذا نقل السجود عن أصحابنا العز بن جماعة لكن نقل الكاكي الخ قول المصنف: **(وطف مضطبعاً)** قال العلامة رحمه الله السندي تلميذ ابن الهمام في مناسكه المختصرة والمنلا علي القاري في شرحها: ويضطبع أي في جميع الأشواط إن أراد أن يسعى بعده أي يقدم السعي عقبه وإلا لا، أي وإن لم يرد أن يسعى بعد هذا الطواف وأراد أن يؤخر السعي إلى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطبع حينئذ هنا، بل يؤخرهما إلى طواف الزيارة فيرمل فيه، وكذا يضطبع إن لم يكن لابساً ا هـ. وقال المنلا علي في شرح اللباب وهو شرح المنسك المتوسط: من لبس المخيط لعذر هل يسن في حقه التشبه به؟ لم يتعرض له أصحابنا، وذكر بعض الشافعية أن الاضطباع إنما يسن لمن لم يلبس المخيط، وأما من لبسه من الرجال فيتعذر في حقه الإتيان بالسنة أي على وجه الكمال فلا ينافي ما ذكره بعضهم من أنه قد يقال يشرع له جعل وسط ردائه تحت منكبه الأيمن وطرفه الأيسر وإن كان المنكب مستوراً بالمخيط للعذر. قال في عمدة المناسك: وهذا لا يبعد

....

كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر بإعادة الطواف من الأصل أو إعادته على الحطيم ما دام بمكة ولو لم يعد لزمه دم، ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لأن فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطاً. وله ثلاث أسام: حطيم وحظيرة وحجر. وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة، وسمي به لأنه حطم من البيت أي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول، أو لأن من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل. كذا في كشف الأسرار. وليس كله من البيت بل مقدار ستة أذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة. وفي غاية البيان أن فيه قبر هاجر وإسماعيل عليهما السلام. وأما أخذه عن يمينه مما يلي الباب فهو واجب أيضاً حتى لو طاف منكوساً صح وأثم لتركه الواجب، ويجب إعادته ما دام بمكة فإن رجع قبل إعادته فعليه دم والحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره أن الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الإمام يكون الإمام على يساره، وقيل لأن القلب في الجانب الأيسر، وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى ﴿واتوا البيوت من أبوابها﴾ [البقرة: ١٨٩] وأشار بقوله «مما يلي الباب» أن الافتتاح من الحجر الأسود واجب لأنه عليه السلام لم يتركه قط، وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئه لأن الأمر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحق فعله عليه السلام بياناً له. كذا في فتح القدير هنا. وفي باب الجنايات ذكر أن ظاهر الروايات أنه سنة، وذكر في المحيط أنه سنة عند عامة المشايخ لو افتتح من غير

لما فيه من التشبه بالمضطبع عند العجز عن الاضطباع وإن كان غير مخاطب فميا يظهر. قلت: الأظهر فعله فإن ما لا يدرك كله لا يترك كله ومن تشبه بقوم فهو منهم ا هـ. واعلم أن المحرم إن كان مفرداً بالحج وقع طوافه هذا للقدوم، وإن كان مفرداً بالعمرة أو متمتعاً أو قارناً وقع عن طواف العمرة، نواه له أو لغيره، وعلى القارن أي استحباباً أن يطوف طوافاً آخر للقدوم. كذا في اللباب. وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لأن كلامه الآن في المفرد. واعلم أنه لا اضطباع ولا رمل ولا سعي لأجل هذا الطواف وإنما يفعل فيه ذلك إذا أراد تقديم سعي الحج على وقته الأصلي الذي هو عقيب طواف الزيارة ا هـ. (لباب) قوله: **(حتى لو تركه)** أي لم يطف وراء الحطيم أي جدار الحجر بل دخل الفرجة التي بينه وبين البيت أي وخرج من الفرجة الأخرى، فالواجب أن يعيده من الحجر والأفضل إعادة كله. وصورة الإعادة على الحجر أن يأخذ عن يمينه خارج الحجر أي مبتدئاً من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهي إلى آخره، ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الآخر الذي ابتدأ من طرفه أو لا يدخل الحجر بل يرجع ويبتدئ من أول الحجر وهو الأولى لئلا يجعل الحطيم الذي هو من الكعبة وهي أفضل المساجد طريقاً إلى مقصده إلا إذا نوى دخول البيت كل مرة وطلب البركة في كل كرة. ثم في الصورة الأولى من الإعادة لا يعد عوده شوطاً لأنه متكوس

....

الحجر جاز ويكره. وذكر محمد في الرقيات أنه لم يجز ذلك القدر وعليه الإعادة وإليه أشار في الأصل فقد جعل البداية منه فرضاً ا هـ. والأوجه الوجوب للمواظبة والافتراض بعيد عن الأصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد، ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريمية. ولما كان الابتداء من الحجر واجباً كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قريباً من الحجر الأسود متعيناً ليكون ماراً بجميع بدنه على جميع الحجر الأسود وكثير من العوام شاهدناهم يبتدؤون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فاحذره. وقوله «سبعة أشواط» بيان للواجب لا للفرض في الطواف فإنا قدمنا أن أقل الأشواط السبعة واجبة تجبر بالدم فالركن أكثر الأشواط. واختلف

وهو خلاف الشرط أو الواجب فلا يكون محسوباً، ولهذا قال: هكذا يفعل سبع مرات ويقضي حقه فيه من رمل وغيره أي من تيامن ونحوه، وإذا أعاده سقط الجزاء. ولو طاف على جدار الحجر قيل يجوز وينبغي تقييده بما زاد على حده وهو قدر ستة أو سبعة أذرع. ا هـ من اللباب وشرحه قوله: **(والأوجه الوجوب)** وبه صرح في المنهاج نقلاً عن الوجيز حيث قال في عد الواجبات: والبداءة بالحجر الأسود وهو الأشبه والأعدل فينبغي أن يكون هو المعول (شرح اللباب) قوله: **(للزوم الزيادة الخ)** أقول فيه إن خبر الواحد إذا التحق بياناً للنص المجمل فالثابت به يكون ثابتاً بالنص المجمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الأكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء، فالأحسن في الجواب منع الإجمال لأن الأمر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص بل هو مطلق يدل على الإجزاء من أي مكان، وفعله عليه السلام أفاد الوجوب أو السنية فافهم. هذا ما ظهر لي في الجواب، ثم راجعت فتح القدير فرأيته قال ما نصه: ولو قيل إنه واجب لا يبعد لأن المواظبة من غير ترك دليله فيأثم به ويجزئ، ولو كان في آية الطواف إجمال لكان شرطاً كما قال محمد، لكنه منتفٍ في حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة ا هـ. بحروفه قوله: **(ولما كان الابتداء من الحجر واجباً الخ)** أي بناء على ما استوجهه المؤلف. هذا وما في اللباب من قوله «ثم يقف» أي بعد الاضطباع مستقبل البيت بجانب الحجر الأسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ويكون منكبه الأيمن عند طرف الحجر فينوي الطواف وهذه الكيفية مستحبة اهـ. فهو مبني على أن الافتتاح من الحجر سنة وهو قول عامة المشايخ ومشى عليه صاحب اللباب وقال: إنه الصحيح لكن ما ادعاه المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على الحجر غير لازم فإنه لو وقف مسامتاً للحجر حصل الابتداء منه لأن من قام مسامتاً بجسده الحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لأن الحجر وركنه لا يبلغ عرض جسد المسامت له كما في الشرنبلالية، وما ادعى لزومه صرح في اللباب باستحبابه، وكذا في الفتح حيث قال: وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي على الركن اليماني ليكون ماراً على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه ا هـ. قوله: **(فالركن أكثر الأشواط)** الظاهر أن هذا خاص بطواف الزيارة لأنه ركن، أما القدوم والصدر فلا، لكن طواف القدوم سنة وبشروعه فيه يجب إكماله

....

فيه فقيل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط، وذكر الجرجاني أنه ثلاثة أشواط وثلثا شوط، وخالف المحقق ابن الهمام أهل المذهب وجزم بأن السبعة ركن فإنه لا يجزئ أقل منها وأن هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الأكثر مقام الكل، وأطال الكلام فيه في الجنايات، وهذا التقدير أعني السبعة مانع للنقصان اتفاقاً. واختلفوا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامناً وعلم أنه ثامن اختلفوا فيه والصحيح أنه يلزمه إتمام الأسبوع لأنه شرع فيه ملتزماً بخلاف ما إذا ظن أنه سابع ثم تبين له أنه ثامن فإنه لا يلزمه الإتمام لأنه شرع فيه مسقطاً لا ملتزماً كالعبادة المظنونة. كذا في المحيط.

وبهذا علم أن الطواف خالف الحج فإنه إذا شرع فيه مسقطاً يلزمه إتمامه بخلاف بقية العبادات. والأشواط جمع شوط وهو جري مرة إلى الغاية. كذا في المغرب. وفي الخانية من الحجر إلى الحجر شوط. واعلم أن مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم أو من وراء السواري جاز، ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه أن يعيد لأنه لا يمكنه الطواف ملاصقاً لحائط البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فجعلنا الفاصل حائط المسجد لأنه في حكم بقعة واحدة، فإذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت لأن حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت. كذا في المحيط. وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج أن الطهارة فيه من الحدثين واجب، وكذا ستر العورة، فلو طاف مكشوف العورة قدر ما تجوز الصلاة معه لزمه دم. كذا في الظهيرية. وأما الطهارة من الخبث فمن

فيساوي بعد الشروع طواف الصدر فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع أشواطهما واجبة، ويؤيد ذلك ما سيذكره المؤلف قريباً في أشواط السعي حيث جعلها واجبة كلها، لكن صرحوا بأنه لو ترك أكثر أشواط الصدر لزمه دم، وفي الأقل لكل شوط صدقة. وأما القدروم فلم يصرحوا بما يلزمه لو تركه بعد الشروع، وبحث السندي في منسكه الكبير في أنه كالصدر ونازعه في شرح اللباب بأن الصدر واجب بأصله فلا يقاس عليه ما يجب بشروعه، فالظاهر أنه لا يلزمه بتركه شيء سوى التوبة كصلاة النفل اهـ ملخصاً. وهذا ما ظهر لي قبل أن أراه وسيأتي أنه لا يتحقق الترك إلا بالخروج من مكة قوله: **(وقد علمت الخ)** قال في اللباب: واجبات الطواف سبعة: الأول الطهارة عن الحدث الأكبر والأصغر. الثاني قيل الطهارة عن النجاسة الحقيقية والأكثر على أنه سنة، وقيل قدر ما يستر عورته من الثواب واجب أي طهارته فلو طاف وعليه قدر ما يواري العورة طاهر والباقي نجس جاز وإلا فهو بمنزلة العريان. الثالث ستر العورة فلو طاف مكشوفها وجب الدم، والمانع كشف ربع العضو فما زاد كما في الصلاة وإن انكشف أقل من الربع لا يمنع ويجمع المتفرق. الرابع المشي فيه للقادر فلو طاف راكباً أو محمولاً أو زحفاً بلا عذر فعليه الإعادة أو الدم، وإن كان بعذر لا شيء عليه، ولو نذر أن يطوف زحفاً لزمه ماشياً. الخامس التيامن. السادس قبل الابتداء من الحجر

....

السنة لا يلزمه بتركها شيء كما صرح به في المحيط وغيره لكن صرح في الفتاوى الظهيرية بأنه لو طاف طواف الزيارة في ثوب كله نجس فهذا وما لو طاف عرياناً سواء، فإن كان من الثوب قدر ما يواري عورته طاهراً والباقي نجساً جاز طوافه ولا شيء عليه. وأطلق الطواف فأفاد أنه لا يكره في الأوقات التي تكره الصلاة فيها لأن الطواف ليس بصلاة حقيقة ولهذا أبيح الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المحاذاة وقالوا: لا بأس بأن يفتي في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج إليه لكن يكره إنشاد الشعر فيه والحديث لغير حاجة والبيع، وأما قراءة القرآن فيه فمباحة في نفسه ولا يرفع بها صوته كما في المحيط. والمعروف في الطواف إنما هو مجرد ذكر الله روى ابن ماجه عن أبي هريرة أنه سمع النبي ﷺ يقول «من طاف بالبيت سبعاً ولم يتكلم إلا بسبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله محيت عنه عشر سيآت، وكتبت له عشر حسنات، ورفع له بها عشر درجات»[1] وفي المحيط: لو خرج من طوافه إلى جنازة أو مكتوبة أو تجديد وضوء ثم عاد بني.

قوله: **(ترمل في الثلاثة الأول فقط)** بيان للسنة أي في الأشواط الثلاثة الأول دون غيرها فأفاد أنه من الحجر إلى الحجر لحديث ابن عمر وابن عباس في حجة الوداع المروي في الصحيحين رداً على من قال إنه ينتهي إلى الركن اليماني. واعلم أن الأصل زوال الحكم عند زوال العلة لأن الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال: وقول من قال إن علة الرمل في الطواف زالت وبقي الحكم ممنوع فإن النبي ﷺ رمل في حجة الوداع تذكيراً لنعمة الأمن بعد الخوف ليشكر عليها فقد أمر الله بذكر نعمه في مواضع من كتابه. وما أمرنا بذكرها إلا لنشكرها. ويجوز أن يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبة المشركين كانت علة الرمل إبهام المشركين قوة المؤمنين، وعند زوال ذلك تكون علته تذكير نعمة الأمن كما أن علة الرق في الأصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وإن أسلم وكالخراج فإنه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا الا يبتدأ به على المسلم ثم صار علته حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم أرض خراج لزمه عليه الخراج. كذا ذكره المحقق

الأسود، السابع الطواف وراء الحطيم ا هـ. قال شارحه: وأما طهارة مكان الطواف فذكر ابن جماعة عن صاحب الغاية أنه لو كان في موضع طوافه نجاسة لا يبطل طوافه، وهذا يفيد نفي الشرط والفرضية واحتمال ثبوت الوجوب والسنية والأرجح عدم الوجوب عند الشافعية ا هـ. قلت: ويزاد ثامن وهو كونه سبعة أشواط قوله: **(والمعروف في الطواف إنما هو مجرد ذكر الله تعالى)** أشار إلى أنه أفضل من القراءة كما في الفتح عن التجنيس وقال: ولم نعلم خبراً روي فيه قراءة القرآن في

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الحج باب ٣٢.

....

أكمل الدين في شرح البزدوي من بحث القدرة الميسرة. وقد رد المحقق ابن الهمام في باب العشر والخراج كون الحكم ملزوماً لوجود العلة في العلل الشرعية لأن العلل الشرعية أمارات على الحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء الحكم بعد زوال علته وإنما ذلك في العلل العقلية. وأشار بقوله بعد ذلك «ثم أخرج إلى الصفا» إلى أنه لا يرمل إلا في طواف بعده سعي، فلو أراد تأخير السعي إلى طواف الزيارة لا يرمل في طواف القدوم، وذكر الشارح معزياً إلى الغاية إذا كان قارناً لم يرمل في طواف القدوم إن كان رمل في طواف العمرة. وأشار بقوله «فقط» إلى أنه لو ترك الرمل في الشوط الأول لا يرمل إلا في الشوطين بعده، وبنسيانه في الثلاثة الأول لا يرمل في الباقي لأن ترك الرمل في الأربعة سنة، فلو رمل فيها لكان تاركاً للسنتين وكان ترك أحدهما أسهل، فإن زاحمه الناس في الرمل وقف، فإذا وجد مسلكاً رمل لأنه لا بدل له فيقف حتى يقيمه على الوجه المسنون بخلاف استلام الحجر لأن الاستقبال بدل له. وفي الولوالجية: ولو رمل في الكل لم يلزمه شيء ا هـ. وينبغي أن يكره تنزيهاً لمخالفة السنة. والرمل كما في الهداية أن يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين، وقيل هو إسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو. وهو في اللغة كما في ضياء الحلوم بفتح الفاء والعين الهرولة. وفي فتح القدير: وهو بقرب البيت أفضل فإن لم يقدر فهو في البعد من البيت أفضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه.

قوله: **(واستلم الحجر كما مررت به إن استطعت)** أي من غير إيذاء لحديث البخاري أنه عليه السلام طاف على بعير كما أتى إلى الركن أشار بشيء في يده وكبر. وفي المغرب: استلم الحجر تناوله بيده أو بالقبلة أو مسحه بالكف من السَلِمة بفتح السين وكسر اللام وهي

الطواف. أقول: ورأيت في السراج الوهاج أنه يستحب أن يقرأ في أيام الموسم ختمة في الطواف. وفي شرح اللباب: قد يقال إنه ﷺ قرأ آية ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة﴾ [البقرة: ٢٠١] الآية. بين الركنين مشيراً إلى جوازه ومشعراً بأنه عدل عن القراءة دفعاً للحرج عن الأمة لئلا يتوهموا أن القراءة في الطواف شرط أو واجب كما في الصلاة، وأما ما قيل من أن قراءة آية «ربنا» إنما كانت على قصد الدعاء دون القراءة فهو مع عدم الاطلاع على الإرادة بعيد بحسب العادة قوله: **(فإن زاحمه الناس في الرمل وقف الخ)** كذا عبر في المنسك الكبير للسندي: قال منلا علي في شرح اللباب: وهو يوهم أنه يقف في الأثناء وهو مستبعد جداً عرفاً وعادة لما فيه من الحرج والمشقة، ولكون الموالاة بين الأشواط وأجزاء الطواف سنة متفق عليها بل قال بعض العلماء: إنها واجبة فلا تترك لحصول سنة مختلف فيها، فلو حصل التزاحم في الأثناء يفعل ما يقدر عليه من الرمل ويترك ما لا يقدر عليه ا هـ. وحاصله أنه إنما يقف للرمل إذا حصلت الزحمة قبل الشروع في الطواف لأن المبادرة إليه مستحبة وهي لا تدافع الرمل الذي هو سنة مؤكدة، أما إذا حصلت في الأثناء فلا يقف لئلا تفوت الموالاة قوله: **(فإن لم يقدر الخ)** أي لو كان في القرب من البيت زحمة تمنعه من الرمل فالطواف

كلما مررت به إن استطعت واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من

الحجر، أفاد أن استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية البيان. وذكر في المحيط والولوالجي في فتاواه أن الاستلام في الابتداء والانتهاء سنة وفيما بين ذلك أدب. ولم يذكر المصنف استلام غير الحجر لأنه لا يستلم الركن العراقي والشامي، وأما اليماني فيستحب أن يستلمه ولا يقبله، وعند محمد هو سنة وتقبيله مثل الحجر الأسود والدلائل تشهد له فإن ابن عمر قال: لم أر النبي ﷺ يمس من الأركان إلا اليمانيين كما في الصحيحين. وعن ابن عباس أنه عليه السلام كان يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه. رواه الدارقطني. وعنه عليه السلام إذا استلم الركن اليماني قبله رواه البخاري في تاريخه. وعن ابن عمر أنه قال: ما تركت استلام هذين الركنين الركن اليماني والحجر الأسود منذ رأيت رسول الله ﷺ يستلمهما. رواه مسلم وأبو داود. وقد علمت أن استلام الحجر والركن اليماني يعم التقبيل فقد دل على سنية استلامه، وأظهر منه ما رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر أنه عليه السلام لا يدع أن يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه، فإنه صريح في المواظبة الدالة على السنية. واعلم أنه قد صرح في غاية البيان أنه لا يجوز استلام غير الركنين وهو تساهل فإنه ليس فيه ما يدل على التحريم، وإنما هو مكروه كراهة التنزيه. والحكمة في عدم استلامهما أنهما ليسا من أركان البيت حقيقة لأن بعض الحطيم من البيت فيكون الركنان إذن وسط البيت، وأن الأصل في النسبة إلى اليمن والشام يمني وشامي ثم حذفوا إحدى

في البعد من البيت مع الرمل أفضل قوله: **(إن الاستلام في الابتداء والانتهاء سنة)** سقط لفظ «والانتهاء» من بعض النسخ والصواب إثباته لأنه موجود في الولواجية وليلائم قوله «وفيما بين ذلك». هذا وفي شرح اللباب: ولا تنافي بين الأقوال فإن استلام طرفيه آكد مما بينهما ولعل السبب أنه يتفرع على الاستلام فيما بينهما نوع من ترك الموالاة بخلاف طرفيها، ثم هل يرفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في مبدأ كل شوط أو يختص بالأول، فمال ابن الهمام إلى أن الثاني هو المعول، وظاهر كلام الكرماني والطحاوي وبعض الأحاديث يؤيد الثاني فينبغي أن يرفعهما مرة ويتركهما أخرى فإن الجمع في موضع الخلاف مهما أمكن أحرى قوله: **(والدلائل تشهد له)** قيد بالدلائل لأنه من حيث المذهب ظاهر الرواية هو الأول كما في الهداية والكافي وغيرهما. قال الكرماني: وهو الصحيح. وقال في النخبة: ما عن محمد ضعيف جداً. وفي البدائع: لا خلاف في أن تقبيله ليس بسنة. وفي السراجية: ولا يقبله في أصح الأقاويل. والحاصل أن الأصح هو الاكتفاء بالاستلام، والجمهور على عدم التقبيل والإتفاق على ترك السجود فإذا عجز عن استلامه فلا يشير إليه إلا رواية عن محمد. كذا في شرح اللباب.

قوله **(وإن الأصل في النسبة إلى اليمن والشام الخ)** الأصو ب الاقتصار على اليمن لإيهامه أن

....

يائي النسبة وعوضوا منها ألفاً فقالوا اليماني والشآمي بالتخفيف وبعضهم يشدده كما في الصحاح قوله: **(واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد)** أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك في حجة الوداع، وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل أنه عليه السلام لما انتهى إلى مقام إبراهيم عليه السلام قرأ ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ [البقرة: ١٢٥] فنبه بالتلاوة قبل الصلاة على أن صلاته هذه امتثالاً لهذا الأمر للوجوب إلا أن استفادة ذلك

في الشامي نسبة إلى الشام تغييراً وليس كذلك، بل التغيير بالحذف والتعويض في النسبة إلى اليمن فقط، ولذا اقتصر عليه في العناية وغيرها. قال في الصحاح: الشأم بلاد تذكر وتؤنث ورجل شأمي وشآمي على فعال، وشأمي أيضاً حكاه سيبويه ولا تقل شأم. وقال أيضاً: اليمن بلاد للعرب والنسبة إليهم يمني ويمان مخففة والألف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان. قال سيبويه: وبعضهم يقول يماني بالتشديد ا هـ. فقول المؤلف «ثم حذفوا إحدى ويأتي النسبة» يعني من يمني فقط وكذا قوله «بالتخفيف» راجع إلى اليماني قوله: **(فواجبة على الصحيح)** أي بعد كل طواف فرضاً كان أو واجباً أو سنة أو نفلاً، ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا تفوت. ولو تركها لم تجبر بدم، ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع إلى وطنه جاز، ويكره والسنة الموالاة بينهما وبين الطواف ويستحب مؤكداً أداؤها خلف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر إلى البيت ثم باقي الحجر ثم ما قرب إلى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لأفضلية بعد الحرم بل الإساءة، والمراد بما خلف المقام قيل ما يصدق عليه ذلك عادة وعرفاً مع القرب، وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه إذا أراد أن يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفاً أو صفين أو رجلاً أو رجلين. رواه عبد الرزاق. ولو صلى أكثر من ركعتين جاز، ولا تجزئ المنذورة والمكتوبة عنها، ولا يجوز اقتداء مصلي ركعتي الطواف بمثله لأن طواف هذا غير طواف الآخر، ويكره تأخيرها عن الطواف إلا في وقت مكروه أي لأن الموالاة سنة. ولو طاف بعد العصر يصلي المغرب ثم ركعتي الطواف ثم سنة المغرب ولا تصلي إلا في وقت مباح فإن صلاها في وقت مكروه قيل صحت مع الكراهة.

فروع: طاف ونسي ركعتي الطواف فلم يتذكر إلا بعد شروعه في طواف آخر، فإن كان قبل تمام شوط رفضه وبعد إتمامه لا بل يتم طوافه الذي شرع فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان، ولو طاف فرضاً أو غيره ثمانية أشواط إن كان على ظن أن الثامن سابع فلا شيء عليه كالمظنون ابتداء، وإن علم أنه الثامن اختلف فيه والصحيح أنه يلزمه سبعة أشواط للشروع. ولو طاف أسابيع فعليه لكل أسبوع ركعتان على حدة، ولو شك في عدد الأشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يبنى على غالب ظنه بخلاف الصلاة. وقيل: إذا كان يكثر ذلك يتحرى، ولو أخبره عدل بعدد يستحب أن يأخذ بقوله، ولو أخبره عدلان وجب الأخذ بقولهما. وصاحب العذر الدائم إذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت توضأ وبنى ولا شيء عليه، ولو حاذته امرأة في الطواف لا يفسد وتمامه في اللباب

المسجد للقدوم وهو سنة لغير المكي ثم اخرج إلى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبراً

من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب، ويلزمه حكمنا بمواظبته عليه السلام من غير ترك إذ لا يجوز عليه ترك الواجب. ويكره وصل الأسابيع عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف وهي كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب، ويتفرع على الكراهة أنه لو نسيهما فلم يتذكر إلا بعد أن شرع في طواف آخر إن كان قبل إتمام شوط رفضه وبعد إتمامه لا، ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه. كذا في فتح القدير. وقيد بعضهم قول أبي يوسف بأن ينصرف عن وتر. والمراد بالمقام مقام إبراهيم وهي حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الإبل حين يأتي إلى زيارة هاجر وولدها إسماعيل. كذا ذكر المصنف في المستصفى. وذكر القاضي في تفسيره أنه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس إلى الحج، وقيل مقام إبراهيم الحرم كله. وقول المصنف «من المسجد» بيان للفضيلة وإلا فحيث أراد بعد الرجوع إلى أهله لأنها على التراخي ما لم يرد أن يطوف أسبوعاً آخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الأسابيع، وقد تقدم في الأوقات المكروهة أنه لا يصليهما فيها فحمل قولهما يكره وصل الأسابيع إنما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم أر نفلاً فيما إذا وصل الأسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها أنه يكره الطواف قبل الصلاة لكل أسبوع ركعتين. وينبغي أن يكون مكروهاً لما أن الأسابيع في هذه الحالة صارت كأسبوع واحد. وفي الفتاوى الظهيرية: يقرأ في الركعة الأولى بقل يا أيها الكافرون، وفي الثانية بقل هو الله أحد تبركاً بفعل رسول الله ﷺ، وإن قرأ غير ذلك جاز، وإذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات قوله: **(للقدوم وهو سنة لغير المكي)** أي طف هذا الطواف لأجل

قوله: **(ويلزمه)** أي يلزم من كون الثابت الوجوب أن نحكم بمواظبته عليه الصلاة والسلام من غير ترك وكان الأولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لإيهامه توقف إثبات الوجوب على هذا اللزوم. نعم ذكره في الفتح لكن غرضه منه إفادة أن ما ورد في كتب الحديث من ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام لهما محمول على عدم الترك مرة ليكون دليلاً آخر على الوجوب إذ مطلق الفعل لا يدل عليه قوله: **(وقيد بعضهم الخ)** قال في السراج: ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله، سواء انصرف عن وتر أو شفع، وقال أبو يوسف: لا يكره إذا انصرف عن وتر نحو أن ينصرف عن ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة.

قوله: **(ولم أر الخ)** قال في اللباب في فصل مكروهات الطواف: والجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما إلا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضاً تأمل.

فرع غريب: قال العلامة الشيخ قطب الدين الحنفي في منسكه في الفصل الرابع من الباب السادس: رأيت بخط بعض تلامذة الكمال بن الهمام في حاشية فتح القدير: إذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يمنع المار لما روى أحمد وأبو داود عن المطلب بن أبي وداعة أنه رأى النبي ﷺ

مهللاً مصلياً على النبي ﷺ داعياً ربك بحاجتك ثم اهبط نحو المروة ساعياً بين الميلين

القدوم، وهذا الطواف سنة للآفاقي دون المكي لأنه كتحية المسجد لا يسن للجالس فيه، هكذا ذكروا وليس هذا كتحية المسجد من كل وجه فإن الفرض أو السنة تغني عن تحية المسجد بخلاف طواف القدوم لما سيأتي من أن القارن يطوف للعمرة أولاً ثم يطوف للقدوم ثانياً ولا يكفيه الأول، ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وإنما ذكره بعد الفراغ من أفعال الحج، وكذا إتيان الملتزم والتشبث به، وكذا العود إلى الحجر الأسود قبل السعي، والكل مستحب لكن الأخير مشروط بإرادة السعي حتى لو لم يرده لم يعد إلى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الولوالجية.

قوله: **(ثم أخرج إلى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبراً مهللاً مصلياً على النبي ﷺ داعياً ربك بحاجتك)** لما ثبت في حديث جابر الطويل، وقد قدمنا أن هذا السعي واجب وليس بركن للحديث «اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي» قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة، فإنه ظني وبمثله لا يثبت الركن لأنه إنما يثبت عندنا بدليل مقطوع، فما في الهداية من تأويله بمعنى كتب استحباباً فمناف لمطلوبه لأنه الوجوب وجميع السبعة الأشواط واجب لا الأكثر فقط فإنهم قالوا في باب الجنايات: لو ترك أكثر الأشواط لزمه دم وإن ترك الأقل لزمه صدقة فدل على وجوب الكل إذ لو كان الواجب الأكثر لم يلزمه في الأقل شيء. أشار بـ«ثم» إلى تراخي السعي عن الطواف، فلو سعى ثم طاف أعاده لأن السعي تبع ولا يجوز تقدم التبع على الأصل. كذا ذكر الولوالجي. وصرح في المحيط بأن تقديم الطواف شرط لصحة السعي. وبهذا علم أن تأخير السعي عن الطواف واجب وإلى أن

يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون بين يديه وليس بينهما سترة، وهو محمول على الطائفين فيما يظهر لأن الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين ا هـ. ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين بن جماعة عن مشكلات الآثار للطحاوي أن المرور بين يدي المصلي بحضرة الكعبة يجوز ا هـ. كذا في حاشية المدني على الدر المختار. وباب بني سهم هو المسمى الآن باب العمرة كما سنذكره في السعي قريباً مع زيادة تؤيد ما مر قوله: **(وليس هذا كتحية المسجد الخ)** قال في النهر: قد مر أنه إذا دخل يوم النحر أغناه طواف الفرض عن القدوم وإنما لم يغن طواف العمرة عنه لأن الغنى عن الشيء فرع عن طلب ذلك الشيء وهو لم يطلب إذ ذاك بل لو أراد به القدوم لم يقع إلا عن العمرة لما أن زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ما سيأتي قوله: **(ولم يذكر المصنف الشرب الخ)** وقد ذكر ذلك في فتح القدير فقال: ويستحب أن يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج إلى الصفا فيشرب. منها ثم يأتي الملتزم قبل الخروج إلى الصفا، وقيل يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود إلى الحجر. ذكره السروجي ا هـ ملخصاً. قال في شرح اللباب: والثاني هو الأسهل والأفضل وعليه العمل، وفي كثير من الكتب أنه يعود بعد طواف القدوم وصلاته إلى الحجر

....

السعي لا يجب بعد الطواف فوراً بل لو أتى به بعد زمان ولو طويلاً لا شيء عليه، والسنة الاتصال به كالطهارة فصح سعي الحائض والجنب، وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره لا يصعد عليهما، كما في المحيط، وقد قدمنا أن المشي فيه واجب حتى لو سعى راكباً من غير عذر لزمه دم. ولم يذكر أي باب يخرج منه إلى الصفا لأنه مخير لأن المقصود يحصل به، وإنما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم المسمى الآن بباب الصفا لأنه أقرب الأبواب إليه فكان اتفاقاً لا قصداً فلم يكن سنة. ولم يذكر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو مندوب حذو منكبيه جاعلاً باطنهما إلى السماء. ثم اعلم أن أصل الصفا في اللغة الحجر الأملس وهو والمروة جبلان معروفان بمكة، وكان الصفا مذكراً لأن آدم عليه السلام وقف عليه فسمي به، ووقفت حواء على المروة فسميت باسم المرأة فأنث لذلك. كذا ذكر القرطبي في تفسيره. وفي التحفة: الأفضل للحاج أن لا يسعى بعد طواف القدوم لأن السعي واجب لا يليق أن يكون تبعاً للسنة بل يؤخره إلى طواف الزيارة لأنه ركن واللائق للواجب أن يكون

ثم يتوجه إلى الصفا من غير ذكر زمزم والملتزم فيما بينهما، ولعل وجه تركهما عدم تأكدهما مع اختلاف تقدم أحدهما اهـ قوله: **(لكن الأخير الخ)** قال في شرح اللباب: والأصل أن كل طواف بعده سعي فإنه يعود إلى استلام بعد الصلاة، وما لا فلا على ما قاله قاضيخان في شرحه أن هذا الاستلام لافتتاح السعي بين الصفا والمروة فإن لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اهـ قوله: **(فلم يكن سنة)** مثله في الهداية. قال في النهر: والمذكور في السراج أن الخروج منه أفضل من غيره اهـ. وفي حاشية نوح أفندي قال ابن عمر: وهو سنة. فقول صاحب الهداية «لا أنه سنة» مخالف له لكنه موافق لكلام أهل المذهب لأنه ذكر في البدائع وغيره أنه يستحب أن يخرج من باب الصفا ولا يتعين ذلك سنة. فالحاصل أنه ليس سنة بل مستحب فيجوز الخروج من غيره بدون الإساءة قوله: **(وفي التحفة الأفضل للحاج)** أي المفرد بالحج والمتمتع بخلاف القارن لأنه ذكر في اللباب في الأفضلية خلافاً ثم قال: والخلاف في غير القارن، أما القارن فالأفضل له تقديم السعي أو يسن اهـ. وفي حاشية المدني: اعلم أن السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد إلى آخر العمرة لأن السعي تبع للطواف والشيء إنما يتبع ما هو أقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن، ويجوز تقديمه على الوقوف وإيقاعه عقب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر، لكن يشترط أن يكون في أشهر الحج حتى لمن لا عليه طواف القدوم في الأصح. واختلفوا هل الأفضل تأخيره إلى وقته أم تقديمه؟ وعلى الثاني هل هو عام لأهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم ممن عليه طواف القدوم؟ وحاصله أن جواز تقديم السعي ممن عليه طواف القدوم متفق عليه، وأما أفضليته ففيها خلاف، وأما جواز لمن أهل من مكة ممن ليس عليه طواف قدوم اختاره غير واحد من المشايخ كالكرخي والقدوري وصاحب الهداية والكافي والنهاية المجمع وغيرهم. أما الأفضلية فصححها الكرماني، وذهب صاحب البدائع إلى عدم جواز التقديم لمن أحرم من مكة وهو خلاف ما عليه أكثر

الأخضرين وافعل عليها فعلك على الصفا وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختم

تبعاً للفرض قوله: (**ثم اهبط نحو المروة ساعياً بين الميلين الأخضرين وافعل عليها فعلك على الصفا**) أي على المروة من الصعود والتكبير والتهليل والصلاة والدعاء، والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين الميلين لا شيء عليه، وهما شيئان على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام إلا أنهما منفصلان عنه، وهما علامتان لموضع الهرولة في ممر بطن الوادي بين الصفا والمروة. كذا في المغرب قوله: (**وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة**) كما صح في حديث جابر الطويل. وقوله «تبدأ بالصفا» بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد بالأول هو الصحيح لمخالفة الأمر وهو قوله عليه السلام «ابدؤوا بما بدأ الله به»[1]. وإشارة إلى أن الذهاب إلى المروة شوط والعود منها إلى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر أنه قال: فلما كان آخر طوافه على المروة. ولو كان من الصفا إلى الصفا شوطاً لكان آخر طوافه الصفا. ونقل الشارح عن الطحاوي أن الذهاب من الصفا إلى المروة

الأصحاب، وهذا الاختلاف كله في غير القارن، وأما هو فلا نعلم خلافاً في أفضلية تقديم السعي فضلاً عن الجواز لأنهم ما ذكروا له إلا التقديم من غير ذكر خلاف بل الآثار تدل على استنان تقديم السعي له. كذا في المرشدي وغيره ا هـ. قول المصنف: (**ساعياً بين الميلين الأخضرين**) يستحب أن يكون السعي فوق الرمل دون العدو أي الجري الشديد، وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافاً لمن خصه أيضاً بالثلاثة الأول، ولا اضطباع في السعي مطلقاً عندنا. ولو ترك السعي بين الميلين أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شيء عليه، ويلبي في السعي الحاج أي إن وقع سعيه بعد طواف القدوم لا المعتمر ولو كان متمتعاً لأن تلبيته تنقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج إذا سعى بعد طواف الإفاضة لانقطاع تلبيته بأول رمي جمرة. وإن عجز عن السعي بين الميلين صبر حتى يجد فرجة وإلا تشبه بالساعي في حركته، وإن كان على دابة لعذر حركها من غير أن يؤذي أحد الباب وشرحه قوله: (**بدأ بالمروة لا يعتد بالأول**) هذا يفيد أن البداءة بالمروة شرط لا أنه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فإنه قيل إنه شرط، وقيل واجب، وقيل سنة، ومشى في اللباب على الأول. وقال: شارحه: الأعدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصح أداؤه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الفرض، وعلى الأولى لا يصح وتمام تحقيقه هناك.

تنبيه: عد في اللباب تبعاً للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كائن على طهارة من الجنابة والحيض فإن لم يكن طاهراً عنهما وقت الطواف لم يجز سعيه رأساً. واستشكاه شارحه بأن الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف تكون شرطاً فيه، بل الشرط وقوعه عقيب طواف صحيح لا بعد طواف كامل مشتمل على أداء واجباته وتمامه فيه فراجعه.

---

(١) رواه أبو داود في كتاب المناسك باب ٥٦. الترمذي في كتاب الحج باب ٣٨. النسائي في كتاب الحج باب ١٦١، ١٦٦. الموطأ في كتاب الحج حديث ١٢٦.

بالمروة ثم أقم بمكة حراماً لأنك محرم بالحج فطف بالبيت كلما بدا لك ثم اخطب قبل

والرجوع منها إلى الصفا شوط قياساً على الطواف فإنه من الحجر إلى الحجر شوط. وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فإنه قال: لا خلاف بين أصحابنا أن الذهاب من الصفا إلى المروة شوط محسوب من الأشواط السبعة، فأما الرجوع من المروة إلى الصفا هل هو شوط آخر؟ قال الطحاوي: لا يعتبر الرجوع من المروة إلى الصفا شوطاً آخر والصحيح أنه شوط آخر ا هـ. وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف كذا وكذا سبعاً الصادق بالتردد من كل من الغايتين إلى الأخرى سبعاً وبين طاف بكذا فإن حقيقته متوقفة على أن يشمل بالطواف ذلك الشيء، فإذا قال طاف به سبعاً كان بتكرير تعميمه بالطواف سبعاً فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم في شوطه كونه من المبدأ إلى المبدأ والطواف

قوله: **(وفرق المحقق الخ)** وفي العناية: فإن قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي؟ أجيب بأن الطواف دوران لا يتأتى إلا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحداً بالضرورة، وأما السعي فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عوده على بدئه قوله: **(لما رواه أحمد)** قال في الفتح: روى المطلب بن أبي وداعة قال: رأيت رسول الله ﷺ حين فرغ من سعيه جاء حتى إذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفين أحد. رواه أحمد ابن ماجه وابن حبان. وقال في روايته: رأيت رسول الله ﷺ يصلي حذو الركن الأسود والرجال والنساء يمرون بين يديه ما بينهم وبينه سترة. وعنه أنه رآه عليه السلام يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون الخ. وباب بني سهم هو الذي يقال له اليوم باب العمرة، لكن على هذا لا يكون حِذو الركن الأسود والله أعلم بحقيقة الحال ا هـ. ونازعه القاري في شرح اللباب بأنه لا دلالة في الحديث أن هذ الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تكون لتحية المسجد حين أراد أن يقعد من غير قصد له إلى طواف. وقال الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرحه عليه بعد قول السروجي في منسكه «ليس للسعي صلاة» أقول: وهو الظاهر الذي يميل إليه الخاطر، وما تقدم من صلاته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لا أنها للسعي، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله إليه أن يخليه من التحية فحياه بها وحيث كان دخوله عقيب السعي وفعل ذلك اشتبه الحال على من رآه ا هـ. كذا في حاشية المدني. أقول: لكن ذكر القاري في شرحه أن تحية هذ المسجد الشريف بخصوصه هو الطواف إلا إذا كان له مانع فحينئذ يصلي تحية المسجد إن لم يكن وقت كراهية الصلاة ا هـ. والمتبادر من فعله عليه السلام ما فهمه الراوي من أن صلاته للسعي فما الداعي إلى العدول عنه مع ما علمته تأمل.

مهمة: ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه على الكنز أن مسافة ما بين الصفا والمروة سبعمائة وخمسون ذراعاً، فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعاً ا هـ. وفي الشمني: سبعمائة وستة وستون ذراعاً وأما عرض المسعى فحكى العلامة الشيخ قطب الدين الحنفي في تاريخه نقلاً عن تاريخ الفاكهي أنه خمسة وثلاثون ذراعاً ثم قال: وههنا إشكال عظيم ما رأيت أحداً تعرض

....

بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك ا هـ. ولم يذكر صلاة ركعتين بعد السعي ختماً له وهي مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد.

قوله: **(ثم أقم بمكة حراماً لأنك محرم بالحج)** فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأفاد أن فسخ الحج إلى العمرة لا يجوز، وما في الصحيحين من أنه عليه السلام أمر بذلك أصحابه إلا من ساق منهم الهدي فهو مخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر أن المتعة كانت لأصحاب محمد خاصة، وفي بعض الشروح أنها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح، أو معارض بما في الصحيحين أيضاً أن من أهل بالحج أو بالحج والعمرة لم يحلوا إلى يوم النحر قوله: **(فطف بالبيت كلما بدا لك)** أي ظهر لك لحديث الطحاوي وغيره «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله قد أحل لكم المنطق»[1] والصلاة خير موضوع فكذا الطواف إلا أنه لا يسعى لكونه لا يتكرر لا وجوباً ولا نفلاً، وكذا الرمل. ويجب أن يصلي لكل أسبوع ركعتين كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغرباء من صلاة التطوع، ولأهل مكة الصلاة أفضل منه. هكذا أطلقه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم وإلا فالطواف أفضل من الصلاة مكياً كان أو غريباً، وينبغي أن يكون قريباً من البيت في طوافه إذا لم يؤذ به

له وهو أن السعي بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية في ذلك المكان المخصوص، وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى إلى دار ابن عباد كما تقدم. والمكان الذي يسعى فيه الآن لا يتحقق أنه من عرض المسعى الذي سعى فيه رسول الله ﷺ أو غيره، فكيف يصح السعي فيه وقد حول عن محله؟ ولعل الجواب أن المسعى كان عريضاً وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهدمها المهدي وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك البعض ولم يحول تحويلاً كلياً وإلا لأنكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين ا هـ. ملخصاً من المدني قوله: **(فأفاد أن فسخ الحج إلى العمرة لا يجوز)** أي بأن يفسخ نية الحج بعد ما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل إحرامه وأفعاله للعمرة، وكذا لا يجوز فسخ العمرة ليجعلها حجاً. كذا في اللباب قبيل الجنايات، وفيه: لا يعتمر أي المتمتع حال إقامته بمكة فإن فعل أساء ولزمه دم، سواء كان في أشهر الحج أو قبلها، وإن كان لم يسق الهدي وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال. قال شارحه: والظاهر أنه يجوز له الإتيان بالعمرة حينئذ لأنه غير ممنوع منها لكراهتها في الأزمنة المخصوصة، وإنما كرهت العمرة للمكي في أشهر الحج لأن الغالب أنه يحج فيبقى متمتعاً مسيئاً قوله: **(وإلا فالطواف أفضل من الصلاة الخ)** مخالف لما في الفتاوى الولوالجية ونصه: الصلاة بمكة أفضل لأهلها من الطواف، وللغرباء الطواف أفضل لأن الصلاة في نفسها أفضل من الطواف لأن النبي صلى الله تعالى عليه

---

(١) رواه النسائي في كتاب المناسك باب ١٣٦. الدارمي في كتاب المناسك باب ٣٢. أحمد في مسنده (٣/ ٤١٤) (٤/ ٦٤).

....

أحداً. والأفضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على أنه منه. وقال الكرماني: الشاذروان ليس عندنا من البيت، وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الأسود إلى فرجة الحجر، قيل بقي منه حين عمرته قريش وضيقته. وفي التجنيس: الذكر أفضل من القراءة في الطواف. وفي فتح القدير معزياً لكافي الحاكم: يكره أن يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه. ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب إذا لم يؤذ أحداً كذا قالوا يعني لا نفسه ولا غيره. وقليل أن يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه. ويستحب أن يصلي فيه اقتداء به عليه السلام، وينبغي أن يقصد مصلاه عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما إذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع. ثم يصلي ويلزم الأدب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره إلى السقف، فإذا صلى إلى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الأركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء.

قوله: **(ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك)** يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها، ويوم التروية هو يوم الثامن سمي به لأن الناس يرون إبلهم فيه لأجل يوم عرفة، وقيل لأن إبراهيم عليه السلام رأى في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر ربه فلما أصبح روّى في النهار كله أي تفكر أن ما رآه

وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغرباء لو اشتغلوا بها لفاتهم الطواف من غير إمكان التدارك فكان الاشتغال بما لا يمكن تداركه أولى ا هـ تأمل.

تنبيه: هل إكثار الطواف أفضل أم إكثار الاعتمار؟ والأظهر تفضيل الطواف لكونه مقصوداً بالذات والمشروعية في جميع الحالات ولكراهة بعض العلماء إكثارها في سنته، وتمامه في شرح اللباب. وفي حاشية المدني قال الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرح الكنز: ثم قولهم إن الصلاة أفضل من الطواف ليس مرادهم أن صلاة ركعتين مثلاً أفضل من أداء أسبوع لأن الأسبوع مشتمل على الركعتين مع زيادة، وإنما مرادهم به أن الزمن الذي يؤدى فيه أسبوعاً من الطواف هل الأفضل فيه أن يصرفه للطواف أو يشغله بالصلاة؟ هكذا ينبغي أن يحمل قولهم فتنبه ا هـ. وفيها عن القاضي العلامة إبراهيم بن ظهيرة أن الأرجح تفضيل الطواف على العمرة إذا شغل مقدار زمن العمرة به، وهذا في العمرة المسنونة، أما إذا قيل إنها لا تقع إلا فرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك قوله: **(ويوم التروية هو يوم الثامن)** واليوم التاسع هو يوم عرفة، واليوم العاشر يوم النحر، والحادي عشر يوم القر - بفتح القاف وتشديد الراء - لأنهم يقرون فيه بمنى، والثاني عشر يوم النفر الأول، والثالث عشر النفر الثاني. كذا في مناسك النووي قوله: **(أي تفكران ما رآه الخ)** قال في السعدية عن السروجي: وفيه بعد لأن رؤيا الأنبياء حق.

يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك ثم رح يوم التروية إلى منى ثم إلى عرفات بعد

من الله تعالى فيأتمره أو لا فلا. وظاهر كلام المغرب تعينه فإنه قال: والأصل الهمزة وأخذها من الرؤية خطأ ومن الري منظور فيه. وأراد بالمناسك الخروج إلى منى وإلى عرفة والصلاة فيها والوقوف والإفاضة وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج، ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كابتدائه في خطبة العيدين، ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح. كذا في المبتغى قوله: **(ثم رح يوم التروية إلى منى)** وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من الحرم، والغالب عليه التذكير والصرف وقد يكتب بالألف. كذا في المغرب. أطلقه فأفاد أنه يجوز التوجه إليها في أي وقت شاء من اليوم. واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أصحها أنه يخرج إليها بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فعله عليه السلام كذلك في حديث جابر الطويل وابن عمر مع اتفاق الرواة أنه صلى الظهر بمنى، والبيتوتة بها سنة والإقامة بها مندوبة. كذا في المحيط. ولو لم يخرج من مكة إلا يوم عرفة أجزأه أيضاً ولكنه أساء لترك السنة، وأفاد أنه لا فرق بين أن يكون يوم التروية يوم الجمعة أو لا فله الخروج إليها يوم الجمعة قبل الزوال وأما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما إذا أراد أن يسافر يوم الجمعة من مصره. وينبغي أن يترك التلبية في الأحوال كلها حال الإقامة بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه إلى حال كونه في الطواف ويلبي عند الخروج إلى منى ويدعو بما شاء، ويستحب أن ينزل بالقرب من مسجد الخيف قوله: **(ثم إلى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة)** وهي علم للموقف وهي منونة لا غير ويقال لها عرفة أيضاً، ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وسمي به لأن إبراهيم عليه السلام عرف أن الحكم من الله فيه أو لأن جبريل عرفه المناسك فيه أو لأن آدم وحواء تعارفا فيه بعد الهبوط إلى الأرض وهذا بيان الأفضل حتى لو ذهب قبل طلوع الفجر إليها جاز كما يفعله الحجاج في زماننا فإن أكثرهم لا

قوله: **(وهذا بيان الأفضل)** عبارة الهداية: ثم يتوجه إلى عرفات فيقيم بها، وهذا بيان الأولوية، أما لو دفع قبله جاز لأنه لا يتعلق بهذا المكان حكم. قال في غاية البيان: قوله «وهذا بيان الأولوية» قال الإمام حميد الدين الضرير وغيره في شروحهم: أي الذهاب إلى عرفة بعد طلوع الشمس هو الأولى، ولو دفع قبله جاز. قلت: هذا حسن ولكن بقي في كلام صاحب الهداية شيء لأنه كان من الواجب أن يقيد بطلوع الشمس عند قوله «ثم يتوجه إلى عرفات» بأن يقول: ثم يتوجه إلى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله «وهذا بيان الأولوية» وكان هذا القيد ترك لسهو الكاتب، ولهذا صرح به في شرح الطحاوي وشرح الكرخي والإيضاح وغيرها اهـ. ومثله في العناية. وأجاب في الحواشي السعدية بما في الغاية من إرجاع الإشارة إلى التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر، أما لو توجه إليها قبلها جاز، لكن لا يخفى أنها حينئذ توهم أن التوجه قبل الشمس كعبارة المتن هنا تأمل. هذا وفي مناسك الإمام النووي: وأما ما يفعله الناس في هذه الأزمان من دخولهم

صلاة الفجر يوم عرفة ثم اخطب ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر بأذان وإقامتين

يبيت بمعنى لتوهم الضرر من السراق. ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي ﷺ كما في العيدين، وينزل مع الناس حيث شاء وبقرب الجبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه أو متاعه أو تضيق على المارة إن كان بالطريق، والسنة أن ينزل الإمام بنمرة وتزول النبي ﷺ بها لا نزاع فيه. كذا في فتح القدير قوله: **(ثم اخطب)** يعني خطبتين بعد الزوال والآذان قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة للإتباع. وإنما أطلقه لإفادة أنها جائزة قبل الزوال واكتفى بما ذكره في الأولى من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي إلى الخطبة الثالثة وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والإفاضة منهما ورمى جمرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف الزيارة. ولما كان الإطلاق مصروفاً إلى المعهود دل أنه إذا صعد الإمام المنبر وجلس أذن المؤذن وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للإتباع الثابت عنه عليه السلام.

قوله: **(ثم صلِ بعد الزوال الظهر والعصر بأذان وإقامتين بشرط الإمام والإحرام)** لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لأنها تؤدى قبل وقتها المعتاد فتفرد بالإقامة للإعلام. وأشار بذكر العصر بعد الظهر إلى أنه لا يصلي سنة الظهر البعديه وهو الصحيح كما في التصحيح فبالأولى أن لا يتنفل بينهما، **فلو فعل** كره وأعاد الأذان للعصر لانقطاع فوره فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر. وفي اقتصاره في بيان

أرض عرفات في اليوم الثامن فخطأ مخالف للسنة ويفوتهم بسببه سنن كثيرة، ومنهم الصلوات بمعنى والمبيت بها والتوجه منها إلى نمرة والنزول بها والخطبة والصلاة قبل دخول عرفات وغير ذلك، فالسنة أني يمكثوا بنمرة حتى تزول الشمس ويغتسلوا بها للوقوف، فإذا زالت الشمس ذهب الإمام والناس إلى المسجد المسمى مسجد إبراهيم ويخطب الإمام قبل صلاة الظهر خطبتين الخ قوله: **(على طريق ضب الخ)** بفتح ضاد معجمة تشديد موحدة وهو اسم للجبل الذي حذاء مسجد الخيف في أصله، وطريقه في أرض المأزمين عن يمينك وأنت ذاهب إلى عرفات، والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهو بفتح ميم وسكون همزة ويجوز ابدالها وكسر زاي (شرح اللباب) قوله: **(اقتداء بالنبي ﷺ)** لكن تركه أكثر الناس في زماننا، هذا لما فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوكة لأكثر الحاج (شرح اللباب) قوله: **(ولما كان الإطلاق الخ)** قال في النهر: لا يخفى ما بين أول كلامه وآخره من التدافع إذ لو انصرف إلى المعهود لما أفاد الجواز قبل الزوال اهـ. أي فكما أن المعهود أنه إذا صعد المنبر وجلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كون الخطبة بعد الزوال قوله: **(فلو فعل كره)** وأما ما ذكره في الذخيرة والمحيط والكافي من أنه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال في الفتح: هذا ينافي حديث جابر «فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئاً» وكذا ينافي إطلاق المشايخ في قولهم «ولا يتطوع بينهما بشيء فإن التطوع يقال على السنة»

....

شرط الجمع على ما ذكر دليل على أن الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى أن الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفزع بعرفات فصلى الإمام وحده الصلاتين فإنه يجوز بالإجماع على الصحيح. كذا في الوجيز. وفي البدائع: ولا يلزم عليه ما إذا سبق الإمام الحدث في صلاة الظهر فاستخلف رجلاً وذهب الإمام ليتوضأ فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الإمام أنه لا يجوز له أن يصلي العصر إلا في وقتها لأن عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الإمام لأنه خرج عن أن يكون إماماً وصار كواحد من المؤتمين أو يقال: الجماعة شرط الجمع عند أبي حنيفة لكن في حق غير الإمام لا في حق الإمام ا هـ. فما في النقاية والجوهرة والمجمع من اشتراط الجماعة ضعيف. ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع في الصلاة فاستخلف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة، وذكر

ا هـ. وإن كان تأخير العصر من الإمام لا يكره للمؤموم أن يتطوع بينهما إلى أن يدخل الإمام في العصر، ويكره التنفل بعد أداء العصر ولو في وقت الظهر صرح به بعضهم. ا هـ. من اللباب وشرحه قوله: **(فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر)** كالأكل والشرب والكلام.

تنبيه: نقل المدني عن إجابة السائلين للشيخ عبد الله العفيف أنه قال: سئل العلامة السيد محمد صادق بن أحمد بادشاه عن تكبير التشريق هل يجب على الإمام الأعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتي الجمع بعرفة ومزدلفة الإتيان به لما صرح به أئمتنا من أن العمل والفتوى على قولهما وهما لم يشترطا شيئاً مما شرطه الإمام من المصر وغيره أم لا يجب؟ وهل إذا أتوا به بعد قاطعاً لفور الأذان أم لا؟ فأجاب: مقتضى كلامهم أن هذه الكيفية ـ أعني العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك ـ لا خلاف في مراعاتها عند الجميع حتى لو فقدت بالاشتغال بعمل عبادة كان أم لا كره. وأعيد الأذان للعصر والإقامة للعشاء، وما ذاك إلا للاتفاق على ورودها عنه ﷺ ا هـ. قلت: وفيه نظر، فإن الوارد في الحديث أنه ﷺ لم يصل بينهما شيئاً، ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة لوجوبه ولأن مدته يسيرة، ولذا لم يعد فاصلاً بين الفريضة والراتبة. والحاصل أن التكبير بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا إلا بدليل، وما ذكر لا يصلح للدلالة كما علمته. هذا ما ظهر لي والله أعلم قوله: **(فما في النقاية الخ)** قال في النهر: وفيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة على قول الإمام. قال الأسبيجابي: وهو الصحيح. وأما مسألة الفزع فبتقدير تسليمه إنما جاز له الجمع ضرورة كما علل به الشارح فيما إذا نفر وإلا أن الجماعة غير شرط ا هـ. قال العلامة نوح أفندي بعد ذكره عبارة البدائع التي ذكرها المؤلف قلت: اختار صاحب المحيط هذا حيث قال: ولو نفر الناس عن الإمام بعد الشروع أو قبله فصلى وحده الصلاتين جاز لأن الجماعة ليست بشرط في حق الإمام عند أبي حنيفة، أما الإمام فشرط في حق غيره ا هـ. فعلى هذا لا ترد مسألة الفزع أصلاً ولا تحتاج إلى الجواب قطعاً والذي يقتضيه النظر أن هذا القول هو الأولى بالقبول لموافقته المنقول والمعقول، فالأول ما سبق أن من صلاهما مع

....

الإمام والإحرام بالتعريف للإشارة إلى تعيينهما فالمراد بالإمام الإمام الأعظم أو نائبه مقيماً كان أو مسافراً، فلا يجوز الجمع مع إمام غيرهما. ولو مات الإمام وهو الخليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه لأن النواب لا ينعزلون بموت الخليفة وإلا صلى كل واحدة منهما في وقتها، والمراد بالإحرام إحرام الحج حتى لو كان محرماً بالعمرة يصلي العصر في وقته عنده، وهذان الشرطان لا بد منهما في كل من الصلاتين لا في العصر وحدها حتى لو كان محرماً بالعمرة في الظهر محرماً بالحج في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرماً في الظهر. وأطلق في وقت الإحرام فأفاد أنه لا فرق بين أن يكون محرماً قبل الزوال أو بعده وهو الصحيح لأن المقصود حصوله عند أداء الصلاتين، ولا يشترط الإمام لجميع أداء الظهر حتى لو أدرك جزءاً منه معه جاز له الجمع. كذا في المحيط. وهذا كله مذهب الإمام، وعندهما لا يشترط إلا الإحرام عند العصر وهو رواية فجوّز للمنفرد الجمع. وفي قوله «صلى الظهر» إشارة إلى الصحيحة فلو صلاها ثم تبين فساد الظهر أعادهما جميعاً لأن الفاسد عدم شرعاً، وذكر في معراج الدراية أنه يؤخر هذا الجمع إلى آخر وقت الظهر، وفي المحيط لا يجهر بالقراءة فيهما قوله: **(ثم إلى الموقف وقف بقرب الجبل)** أي ثم رح والمراد بالجبل جبل الرحمة.

الإمام أو نائبه محرماً يجمع، ومن لا فلا عنده، والثاني أن اشتراط الإمام عين اشتراط الجماعة لأن المراد منه اشتراط أدائها لا اشترط وجوده في الموقف وإلا لصح جمع من وجد في الموقف منفرداً وليس مذهب الإمام بل مذهب الصاحبين، فاشتراطهم الإمام يعين اشتراط الجماعة معه، ويؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفرداً في حق الإمام فقط وتعليل بعضهم له بعدم اشتراط الجماعة في حقه وأكثرهم بالضرورة، فعلى هذا فالجماعة شرط غير لازم في حقه فتسقط بالضرورة لازم في حقهم فلا تسقط بحال قوله: **(مقيماً كان أو مسافراً)** لكن إن كان مقيماً كإمام مكة صلى بهم صلاة المقيمين ولا يجوز له القصر ولا للحاج الاقتداء به. قال الإمام الحلواني: كان الإمام النسفي يقول: العجب من أهل الموقف يتابعون إمام مكة في القصر وبينهم وبين مكة فرسخان فأنى يستجاب لهم وأنى يرجى لهم الخير وصلاتهم غير جائزة؟ قال شمس الأئمة: كنت مع أهل الموقف فاعتزلت وصليت كل صلاة في وقتها وأوصيت بذلك أصحابي. وقد سمعنا أنه يتكلف ويخرج مسيرة سفر ثم يأتي عرفات، فلو كان هكذا فالقصر جائز وإلا لا فيجب الاحتياط (تاترخانية عن المحيط ملخصاً) قوله: **(وعندهما لا يشترط إلا الإحرام الخ)** ذكر في الشرنبلالية عن البرهان أنه الأظهر قوله: **(وذكر في معراج الدراية الخ)** نقله شارح اللباب عن شرح الجامع لقاضيخان وقال فيه: إنه يلزم منه تأخير الوقوف، وينافي حديث جابر رضي الله عنه «حتى إذا زاغت الشمس» فإن ظاهره أن الخطبة كانت في أول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت الظهر ولا يبعد أن يكون مراده أنه يصلي الظهر والعصر بعده وقبله قول المصنف: **(وقف بقرب الجبل)** أي عند الصخرات الكبار كما سيذكره المؤلف وهو موقف رسول الله ﷺ وهو على ما قبل الصخرات السود الكبار المفترشات في

بشرط الإمام والإحرام ثم إلى الموقف وقف بقرب الجبل وعرفات كلها موقف إلا بطن

قوله: **(وعرفات كلها موقف إلا بطن عرنة)** لحديث البخاري «عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر. وشعاب مكة كلها منحر»[1] وفي المغرب: عرنة واد بحذاء عرفات وبتصغيرها سميت عرينة ينسب إليها العرنيون. وذكر القرطبي في تفسيره أنها بفتح الراء وضمها بغربي مسجد عرفة حتى لقد قال بعض العلماء: إن الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة. وحكى الباجي عن ابن حبيب أن عرفة في الحل وعرنة في الحرم قوله: **(حامداً مكبراً مهللاً ملبياً مصلياً داعياً)** أي قف حامداً إلى آخره لحديث مالك وغيره «أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير» وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روي عنه أنه عليه السلام دعا عشية عرفة لأمته بالمغفرة فاستجيب له إلا في الدماء والمظالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم. خرجه ابن ماجه

طرفي الجبيلات الصغار التي كأنها الروابي الصغار عند جبل الرحمة، وجعل رسول الله ﷺ بطن ناقته إلى الصخرات وجبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة وكان موقفه عند النابت، قال الأزرقي: والنابت هم الفجوة التي خلف موقف الإمام وإن موقف النبي ﷺ كان على ضرس مضرس بين أحجار هناك ناتئة من جبل الأل. قال الفارسي قال قاضي القضاة بدر الدين: وقد اجتهدت على تعيين موقفه ﷺ من جهات متعددة ووافقني عليه بعض من يعتمد عليه من محدثي مكة وعلمائها حتى حصل الظن بتعيينه وأنه الفجوة المستعلية المشرفة على الموقف التي عن يمينها ووراءها صخرة متصلة بصخرات الجبل، وهذه الفجوة بين الجبل والبناء المربع عن يساره وهي إلى الجبل أقرب بقليل بحيث يكون الجبل قبالتك بيمين إذا استقبلت القبلة، والبناء المربع عن يسارك بقليل وراء، فإن ظفرت بموقف النبي ﷺ فهو الغاية القصوى فلازمه ولا تفارقه، وإن خفي عليك فقف ما بين الجبل والبناء المذكور على جميع الصخرات والأماكن التي بينهما وعلى سهلها تارة وعلى جبلها تارة لعلك أن تصادف الموقف النبوي. كذا في المرشدي على الكنز. وقال القاضي محمد عيد: والبناء المربع هو المعروف بمطبخ آدم عليه السلام وقد وقفت بموقفه عليه السلام مراراً كثيرة وحصل لي منه خشوع عظيم، ويعرف بحذائه صخرة مخروقة تتبع هي وما حولها من الصخرات المفروشة وما وراءها من الصخار السود المتصلة بالجبل هنا المطلوب ا هـ. كذا في حاشية المدني على الدر المختار قول المصنف: **(وعرفات كلها موقف إلا بطن عرنة)** ظاهر هذا

---

(١) رواه مسلم في كتاب الحج حديث ١٤٩. أبو داود في كتاب المناسك باب ٥٦. الترمذي في كتاب الحج باب ٥٤. النسائي في كتاب المناسك باب ٢٠٢. الموطأ في كتاب الحج حديث ١٦٦. أحمد في مسنده (١/ ٧٢، ٧٥، ٧٦).

عرنة حامداً مكبراً مهللاً ملبياً مصلياً داعياً ثم إلى مزدلفة بعد الغروب وانزل بقرب

وهو ضعيف بالعباس بن مرادس فإنه منكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة، فمنها ما رواه أحمد بإسناد صحيح عن ابن عباس قال: كان فلان ردف رسول الله ﷺ يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر إليهن فقال له النبي ﷺ: ابن أخي إن هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفر له. ومنها ما رواه البخارى مرفوعاً «من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعاً «إن الإسلام يهدم ما كان قبله، وإن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وإن الحج يهدم ما كان قبله»[1] ومنها ما رواه مالك في الموطأ مرفوعاً «ما رؤي الشيطان يوماً هو أصغير ولا أدحر ولا أغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك إلا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام إلا ما رؤي يوم بدر فإنه رأى جبريل يزع الملائكة»[2] فإنها تقتضي تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الأكمل في شرح المشارق أن الإسلام يهدم ما كان قبله أن المقصود أن الذنوب السالفة تحبط بالإسلام والهجرة والحج صغيره كانت أو كبيرة، وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة إلى الحربي حتى لو أسلم لا يطالب بشيء منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرزه بدار الحرب ثم أسلم لا يؤاخذ بشيء من ذلك، وعلى هذا كان الإسلام كافياً في تحصيل مراده ولكن ذكر ﷺ الهجرة والحج تأكيداً في بشارته وترغيباً في مبايعته فإن الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيهما بمحو الكبائر وإنما يكفران الصغائر. ويجوز أن يقال: والكبائر التي ليست من حقوق العباد أيضاً كالإسلام من أهل الذمة وحينئذ لا يشك أن ذكرهما كان للتأكيد ا هـ. وهكذا ذكر الإمام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال: إن الشارحين اتفقوا عليه. وهكذا ذكر الإمام النووي والقرطبي في شرح مسلم. وذكر القاضي عياض أن أهل السنة أجمعوا على أن الكبائر لا يكفرها إلا التوبة.

فالحاصل أن المسألة ظنية وأن الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد. وإن قلنا بالتكفير للكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس أن الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد

وكذا قوله في مزدلفة وهي موقف إلا بطن محسر أن المكانين ليسا بمكان وقوف فلا يجزئ فيهما كما سيأتي.

قوله: (تحبط بالإسلام والهجرة والحج) أي بمجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراده قوله:

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ١٩٢.

(٢) رواه في الموطأ في كتاب الحج حديث ٢٤٥.

....

أن إثم مطل الدين وتأخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطل صار آثماً الآن، وكذا إثم تأخير الصلاة عن أوقاتها يرتفع بالحج القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فإن لم يفعل كان آثماً على القول بفوريته، وكذا في البقية على هذا القياس. وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الأحاديث الواردة في الحج كما لا يخفى. وأشار بقوله «ملبياً» إلى الرد على من قال يقطعها إذا وقف. ثم اعلم أن الوقوف ركن من أركان الحج كما قدمناه وهو أعظم أركانه للحديث الصحيح «الحج عرفة» وشرطه شيئان: أحدهما كونه في أرض عرفات. الثاني أن يكون في وقته كما سيأتي بيانه. وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالساً جاز لأن الوقوف المفروض هو الكينونة فيه، وكذا النية ليس من شرطه، وواجبه الامتداد إلى الغروب. وأما سننه فالاغتسال للوقوف والخطبتان والجمع بين الصلاتين وتعجيل الوقوف عقيبهما وأن يكون مفطراً لكونه أعون على الدعاء، وأن يكون متوضئاً لكونه أكمل،

(وإنما المراد أن اثم مطل الدين وتأخيره يسقط الخ) أقول: بيان ذلك أن من أخر صلاة عن وقتها فقد ارتكب معصية وهي التأخير ووجب عليه شيء آخر وهو القضاء، وكذا إذا مطل الذين، وكذا إذا قتل أحداً ارتكب معصية وهي الجناية على العبد مخالفاً نهي الرب تعالى ووجب عليه شيء آخر وهو تسليم نفسه للقصاص إن كان عمداً أو تسليم الدية، وكذا نظائر ذلك مما يكون معصية يترتب عليها واجب، سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد، فما ورد من تكفير الحج للكبائر فالمراد تكفيره للمعاصي الكبائر كتأخير الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد. وأما الواجبات المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسليم نفسه للقصاص أو تسليم الدية فإنها لا تسقط لأن التكفير إنما يكون للذنب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط، ألا ترى أن التوبة تكفر الذنوب بالاتفاق. ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على أن التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا تتم إلا بفعل ذلك الواجب، فمن غصب شيئاً ثم تاب لا تتم توبته إلا بضمان ما غصب، فما بالك بالحج الذي فيه النزاع؟ والمراد من قولنا «لا تتم توبته إلا بفعل الواجب» أنه لا يخرج عن عهدة الغصب في الآخرة إلا بذلك وإلا فلو غصب وتاب عن فعل الغصب المذكور وحبس الشيء المغصوب عنده ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده إلى صاحبه تصح توبته وإن بقيت ذمته مشغولة به إلى أن يرده إلى صاحبه، فحينئذ تتم توبته بمعنى أنه يخرج عن عهدته من كل جهة. وكذا يقال في مطل الدين وتأخير الصلاة، فقد ظهر بما قررناه أن الحج كالتوبة في تكفير الكبائر، سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العبد أو لم تتعلق بحق أحد أي لم يترتب عليها واجب آخر كشرب الخمر ونحوه، فيكفر الحج الذنب ويبقى حق الله تعالى وحق العبد في ذمته إن كان ذنباً يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا وإلا فلا يبقى عليه شيء، فاغتنم هذا التحرير الفريد فإن به يتضح المرام وتندفع الشبهة والأوهام وقد أشار إليه العلامة إبراهيم اللقاني في شرحه الكبير على منظومته في التوحيد فقال إن قوله ﷺ «من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج

....

وأن يقف على راحلته، وأن يكون مستقبل القبلة، وأن يكون وراء الإمام بالقرب منه، وأن يكون حاضر القلب فارغاً من الأمور الشاغلة عن الدعاء فينبغي أن يجتنب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لئلا ينزعج بهم، وأن يقف عند الصخرات السوء موقف رسول الله ﷺ وإن تعذر عليه يقف بقرب منه بحسب الإمكان، وأما ما اشتهر عن العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجيحهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتد به في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقف رسول الله ﷺ فإنه أفضل إلا الطبري والماوردي في الحاوي فإنهما قالا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء. قال: وهو موقف الأنبياء. وما قالاه لا أصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف. كذا ذكر النووي في شرح المهذب. ومن السنة أن يكثر من الدعاء والتكبير والتهليل والتلبية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي ﷺ، وليحذر كل الحذر من التقصير في شيء من هذا فإن هذا اليوم لا يمكن تداركه. ويكثر من التلفظ بالتوبة من جميع المخالفات مع الندم بالقلب، وأن يكثر البكاء مع الذكر

من ذنوبه كيوم ولدته أمه» لا يتناول حقوق الله تعالى وحقوق عباده لأنها في الذمة ليست ذنباً، وإنما الذنب المطل فيه فيتوقف على إسقاط صاحبه فالذي يسقط إثم مخالفة الله تعالى فقط ا هـ. والله أعلم قوله: (**أحدهما كونه في أرض عرفات**) الظاهر أن هذا ركنه لعدم تصوره بدونه، كذا في شرح اللباب قوله: (**وإن يكون مفطراً**) عد في اللباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوي والفطر للضعيف قال: وقيل يكره. قال شارحه: وهي كراهة تنزيه لئلا يسيء خلقه فيوقعه في محذور أو محظور، وكذا صوم يوم التروية لأنه يعجزه عن أداء أفعال الحج، وقد ثبت أنه ﷺ أفطر يوم عرفة مع كمال القوة إلا أنه لم ينه أحداً عن صومه فلا وجه لكراهته على الإطلاق. وأما ما في الخانية: ويكره صوم يوم عرفة بعرفات وكذا صوم يوم التروية لأنه يعجزه عن أداء أفعال الحج، فمبني على حكم الأغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من أنه لا يكره للحاج الصوم في يوم عرفة عندنا إلا إذا كان يضعفه عن أداء المناسك فحينئذ تركه أولى، وفي الفتح: إن كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه ا هـ. قوله: (**وأن يقف على راحلته**) عبارة متن التنوير ووقف الإمام على ناقته. قال المدني في حاشيته: لا خصوصية للإمام هنا بل ينبغي الركوب لكل واقف في عرفة، وإنما ذكر الإمام لأنه يقتدي به في جميع المناسك لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقتدون بفعله ﷺ، ولأنه متى وقف راكباً يكون قلبه فارغاً عن جانب الدابة فيكون قلبه في الدعاء أسكن وفي المناجاة أخلص. قاله الشيخ عبد الله العفيف. ثم قال: وفي السراج الوهاج نقلاً عن منسك ابن العجمي: يكره الوقوف على ظهر الدابة إلا في حال الوقوف بعرفة بل هو الأفضل للإمام وغيره. وقال ابن الحاج في المدخل: وهذا الموضع مستثنى عما نهى عنه من اتخاذ ظهور الدواب مساطب يجلس عليها ا هـ. وفي منسك ابن العجمي: ومن لم يكن له مركب فالأفضل أن يقف قائماً فإذا أعيا جلس ولو وقف جالساً جاز ا هـ. ومفهوم عبارة الكرماني أن من قدر على الركوب ولم

....

فهناك تسكب العبرات وتستقال العثرات وترتجى الطلبات وإنه لمجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه المخلصين وهو أعظم مجامع الدنيا، وقد قيل إذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل أهل الوقف وأنه أفضل من سبعين حجة في غير يوم جمعة كما ورد في الحديث. وليحذر كل الحذر من المخاصمة والمشاتمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح أيضاً في مثل هذا اليوم.

قوله: **(ثم إلى مزدلفة بعد الغروب)** أي ثم رح كما ثبت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام، وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفة لزمه دم. وأشار إلى أن الإمام لو أبطأ بالدفع بعد الغروب. فإن الناس يدفعون لأنه لا موافقة في مخالفة السنة، ولو مكث بعد الغروب وبعد دفع الإمام وإن كان قليلاً لخوف الزحام فلا بأس به، وإن كان كثيراً كان مسيئاً لمخالفة السنة، والأفضل أن يمشي على هيئته وإذا وجد فرجة أسرع، ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشياً وأن يكبر ويهلل ويحمد ويلبي ساعة فساعة قوله: **(وانزل بقرب جبل قزح)** يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلمية كعمر من قزح الشيء ارتفع يقال إنه كانون آدم عليه السلام وهو موقف الإمام كما رواه أبو داود. ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه أو يساره، ويستحب أن يقف وراء الإمام كالوقوف بعرفة قوله: **(وصل بالناس العشائين بأذان وإقامة)** أي المغرب والعشاء جمع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر أنه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالإقامة الأولى. وأشار إلى أنه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على

يركب يكون مسيئاً لتركه السنة فأفهم وإلا فقاعداً وهو يلي القيام في الفضيلة، ويكره الاضطجاع إلا من عذر كما هو مذكور في كتب المناسك اهـ قوله: **(وقد قيل إذا وافق يوم عرفة الخ)** قال الرملي: قال ﷺ تعالى «أفضل الأيام يوم عرفة وإذا وافق يوم جمعة فهو أفضل من سبعين حجة في غير يوم جمعة» أخرجه رزين. وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم «إذا كان يوم جمعة غفر الله تعالى لجميع أهل الموقف» قال الشيخ عز الدين بن جماعة: سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها موزية على غيرها؟ فأجاب أن لها مزية على غيرها من خمسة أوجه: الأول والثاني ما ذكرناه من الحديثين. الثالث أن العمل يشرف بشرف الأزمنة كما يشرف بشرف الأمكنة، ويوم الجمعة أفضل أيام الأسبوع فوجب أن يكون العمل فيه أفضل، الرابع في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئاً إلا أعطاه إياه وليست في غير يوم الجمعة، الخامس موافقة النبي ﷺ فإن وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وإنما يختار له الأفضل. قال والدي: أما من حيث إسقاط الفرض فلا مزية لها على غيرها وسأله بعض الطلبة فقال: قد جاء أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف، فما وجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني المتقدم؟ فأجابه بأنه يحتمل أن الله تعالى يغفر في يوم الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة يهب قوماً لقوم اهـ. كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزيادى الشافعي قوله: **(وأشار إلى أنه لا تطوع بين الصلاتين)** أي بل يصلي سنة

جبل قزح وصل بالناس العشاءين بأذان وإقامة ولم تجز المغرب في الطريق ثم صل

الصحيح ولو تطوع بينهما أعاد الإقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل آخر: وفي الهداية: وكان ينبغي أن يعاد الأذان كما في الجمع الأول إلا أنا اكتفينا بإعادة الإقامة لما روي أن النبي ﷺ صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الإقامة بالعشاء، وإلى أن هذا الجمع لا يختص بالمسافر لأنه جمع بسبب النسك فيجوز لأهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم، وإلى أن هذا الجمع لا يشترط فيه الإمام كما شرط في الجمع المتقدم لأن العشاء تقع أداء في وقتها والمغرب قضاء، والأفضل أن يصليهما مع الإمام بجماعة. وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها، وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في إحيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع قوله: **(ولم تجز المغرب في الطريق)** أي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول إلى مزدلفة للحديث «الصلاة أمامك» قاله حين قيل له الصلاة يا رسول الله وهو في طريق مزدلفة أي وقتها. فدل كلامه أنها لا تحل بعرفات بالطريق الأولى. وأشار إلى أن العشاء لا تحل بالطريق الأولى وإن كان بعد دخول وقتها لأن صاحبة الوقت وهي المغرب إذا كانت لا تحل به فغيرها أولى. ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم أنه لو خاف طلوع الفجر جاز أن يصليهما في الطريق لأنه لو لم يصلهما لصارتا قضاء وإذا لم يحل له أداؤهما بالطريق فإذا صلاهما أو إحداهما فقد ارتكب كراهة التحريم فكل صلاة أديت معها وجب إعادتها فيجب إعادتهما ما لم يطلع الفجر، فإن طلع سقطت الإعادة لأن الإعادة للجمع بينهما

المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الجامي قدس الله سره السامي في منسكه. كذا في شرح اللباب للقاري قوله: **(لما روى أن النبي ﷺ الخ)** لا أصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو في البخارى عن ابن مسعود أنه فعله، وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه، وتمامه في الفتح قوله: **(والمغرب قضاء)** دفعه في النهر بما في السراج أنه ينوي في المغرب الأداء لا القضاء ا هـ. قلت: ويدل عليه كلام المؤلف الآتي «ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الخ» وكذا ما يأتي من أن الدليل الظني أفاد تأخير وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة قوله: **(وهذه ليلة جمعت شرف الزمان والمكان)** قال في النهر: وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال إلى ذلك، ثم رأيت في الجوهرة أنها أفضل ليالي السنة قول المصنف: **(ولم تجز المغرب في الطريق)** قال العلامة الشهاوي في منسكه: وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق إنما هو فيما إذا ذهب إلى المزدلفة من طريقها، أما إذا ذهب إلى مكة من غير طريق المزدلفة جاز له أن يصلي المغرب في الطريق بلا توقف، ولم أجد أحداً صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الفوائت، وكلام شارح الكنز يدل عليه وهي فائدة جليلة ا هـ. وكذا صرح بها في البناية في الباب المذكور أيضاً ا هـ. كذا وجدته بخط العلامة الشيخ إبراهيم أبي سلمة على هامش نسخته من الكنز. وقد نقل عبارة العناية الشيخ بعد

....

في وقت العشاء وقد خرج. وفي الفتاوى الظهيرية: ثم ههنا مسألة لا بد من معرفتها وهو أنه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة يصلي المغرب ثم يعيد العشاء، فإن لم يعد العشاء حتى انفجر الصبح عاد العشاء إلى الجواز، وهذا كما قال أبو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خمساً وهو ذاكر للمتروكة لم يجز، فإن صلى السادسة عاد إلى الجواز. واعلم أن المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يوهم عدم الصحة وليس بمراد بل المراد عدم الحل ولهذا صرحوا بالإعادة. ولو كانت باطلة لكان أداء إن كان في الوقت وقضاء إن كان خارجه، ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه. وحاصل دليلهم المقتضي لعدم الحل أنه ظني مفيد تأخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة ليتوصل إلى الجمع بمزدلفة، فعملنا بمقتضاه ما لم يلزم

الرحمن المرشدي في شرحه وأقرها. كذا في حاشيته المدني على الدرر قوله: **(ثم ههنا مسألة الخ)** قال الرملي: فيه إشكال وهو أن فيه تفويت الترتيب هو فرض يفوت الجواز بفوته كترتيب الوتر على العشاء، فإن حمل على ظاهره فهو مشكل إلا أن يحمل على ساقط الترتيب أو على عودها إلى الجواز إذا صلى خمساً بعدها، وذلك أن المغرب والعشاء وقتهما وقت العشاء فهما صلاتان اجتمعتا في وقت واحد، وقد تقدم في الوتر والعشاء أنه يجب الترتيب بينهما قالوا: هناك ولا يقدم الوتر على العشاء للترتيب لا لأن وقت الوتر لم يدخل حتى لو نسي العشاء وصلى الوتر جاز لسقوط الترتيب به، وهذا عند أبي حنيفة لأنه فرض عنده فصار كفرضين اجتمعا في وقت واحد كالقضائين أو القضاء والأداء فينبغي أن يكون في تقديم صلاة العشاء على المغرب هنا كذلك إذ لا موجب لسقوط الترتيب، وبانفجار الصبح لم تدخل الفوائت في حد الكثرة اهـ. قلت: وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا أيضاً ولذا قال في حواشي مسكين: تزاد هذه على ما يسقط به الترتيب قوله: **(وهو يوهم عدم الصحة)** قال في النهر: أنى يتوهم عدم الصحة للصلاة بعد دخول وقتها اهـ. وتأمله مع ما مر عن السراج. وقوله في حديث «الصلاة أمامك» أي وقتها أفلا يتوهم معه ذلك؟ وقال الرملي: كيف لا يتوهم والجواز مشترك بين الصحة والحل، وإذا قلنا أنى يتوهم عدم الصحة بعد دخول الوقت قلنا: أنى يتوهم عدم الحل بعد دخوله كما هو ظاهر فالتوهم هنا لا ينكر قوله: **(لكان أداء)** أي لكان فعلها ثانياً أداء إن كان في الوقت الخ قوله: **(وحاصل دليلهم الخ)** خطر لي هنا إشكال وهو أن الحديث المفيد تأخير المغرب إذا كان ظنياً وكان الدليل والموجب للمحافظة على الوقت قطعياً لم يجز تأخير المغرب عن وقتها الثابت بالقطعي والإلزام تقديم الظني عليه مع أنه لا قائل بعدم جواز تأخيره بل بوجوبه، ولا محيص حينئذ إلا بدعوى عدم ظنية الحديث أو عدم قطعية دلالة الآية. وإذا كان كذلك لا يتم قوله «فعملنا بمقتضاه الخ» وبه يتأيد بحث المحقق. ثم رأيت في العناية قال ما نصه: واعترض بأن هذا الحديث من الآحاد فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ [النساء: ١٠٣] وأجاب شيخ شيخي العلامة بأنه من المشاهير تلقته الأمة بالقبول في الصدر الأول وعملوا به فجاز أن يزاد به على كتاب الله تعالى وأقول: قوله تعالى «أن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً» الآية. ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الأوقات وإنما دلالتها على أن للصلاة أوقاتاً،

الفجر بغلس ثم وقف مكبراً مهللاً ملبياً مصلياً على النبي ﷺ داعياً ربك بحاجتك

تقديم على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت، فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي، وبعده انتفى إمكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم إذ لو وجبت الإعادة بعده كان حقيقته عدم الصحة فيما هو مؤقت قطعاً وفيه التقديم الممتنع. وفي فتح القدير: وقد يقال بوجوب الإعادة مطلقاً لأنه أداها قبل وقتها الثابت بالحديث، فتعليله بأنه للجمع فإذا مات سقطت الإعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه، ومرجعه إلى تقديم المعنى على النص وكلمتهم على أن العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو أجريناه على إطلاقه أدى إلى تقديم الظني على القطعي لأنا نقول ذلك لو قلنا بافتراض ذلك لكنا نحكم بالإجزاء ونوجب إعادة ما وقع مجزئاً شرعاً مطلقاً ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أديت مع كراهة التحريم حيث نحكم بإجزائها ويجب إعادتها مطلقاً ا هـ. وفي المحيط: لو صلاهما بعد ما جاوز المزدلفة جاز ا هـ قوله: **(ثم صل الفجر بغلس)** لرواية ابن مسعود أنه ﷺ صلاها يومئذ بغلس. وهو في اللغة آخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بقليل للحاجة إلى الوقوف بالمزدلفة.

وتعيينها ثبت إما بحديث جبريل أو بغيره من الآحاد أو بفعله عليه الصلاة والسلام، وَمثل ذلك لا يفيد القطع فجاز أن يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بفعله عليه السلام وهو أنه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين أن يكون ذلك وقته ا هـ. والأحسن الأول لأن عدم قطعية تعيين الأوقات بعيد لثبوته بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل بنظم القرآن إذا فسر دلوك الشمس بغروبها كما في السعدية ثم قال في العناية: وشكك عن أبي يوسف أي أورد إشكالاً من جانبه على صاحبيه بأن صلاة المغرب التي صلاها في الطريق إما أن وقعت صحيحة أو لا، فإن كان الأول فلا تجب الإعادة لا في الوقت ولا بعده، وإن كان الثاني وجبت فيه وبعده لأن ما وقع فاسداً لا ينقلب صحيحاً بمضي الوقت. وأجيب بأن الفساد موقوف يظهر أثره في ثاني الحال كما مر في مسألة الترتيب ا هـ. هذا ويؤخذ من هذا الجواب أن مرادهم من عدم الجواز عدم الصحة لأنه لا فرق بين الفساد والبطلان في العبادات وهو ظاهر ما في الهداية حيث قال: ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر. وقال أبو يوسف: يجزئه وقد أساء ا هـ. لأن قوله «لم يجزه» من الإجزاء لا من الجواز، والذي يطلق على الحل الثاني لا الأول. وقول المؤلف «ولو كانت باطلة الخ» جوابه ما علمت من أن البطلان غير باتٍ بل هو موقوف، ويدل عليه ما نقله عن الظهيرية «وتنظيره بمن ترك الظهر الخ» فإن البطلان في المقيس عليه غير بات. نعم ظاهر ما في النهاية يوافق ما ذكره المؤلف حيث نظر وجوب الإعادة هنا بما إذا صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قوله: **(وفي المحيط لو صلاهما بعد ما جاوز المزدلفة جاز)** نقله في شرح اللباب عن المنتقى ثم قال: وهو خلاف ما عليه الجمهور. وقال أيضاً: وإذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء، فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء

وقف على جبل قزح إن أمكنك وإلا فبقرب منه وهي موقف إلا بطن محسر ثم إلى منى

قوله: (**ثم قف مكبراً مهللاً ملبياً مصلياً على النبي ﷺ داعياً ربك بحاجتك وقف على جبل قزح إن أمكنك وإلا فبقرب منه**) بيان للسنة، فلو وقف قبل الصلاة أجزأه، ووقته من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، وقدمنا أنه واجب. وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه، وسيأتي في الجنايات أن هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب إذا تركه للعذر لا شيء عليه. ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمل الرجل لو مر قبل الوقت لخوفه لا شيء عليه، ولو مر بها من غير أن يقف جاز كالوقوف بعرفة، ولو مر في جزء من أجزاء المزدلفة جاز. كذا في المعراج. واختلف في جبل قزح فقيل هو المشعر الحرام، وقيل المشعر جميع المزدلفة. ولم يذكر البيتوتة بمزدلفة وهي سنة لا شيء عليه لو تركها كما لو وقف بعد ما أفاض الإمام قبل الشمس لأن البيتوتة شرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكاً قوله: (**وهي موقف إلا بطن محسر**) أي المزدلفة كلها موقف إلا وادي مُحسِّر، وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وبالراء، سمي بذلك لأن فيل أصحاب الفيل حسر فيه أي عييّ وكلّ. ووادي محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما. قال الأزرقي: إن وادي محسر خمسمائة ذراع وخمسة وأربعون ذراعاً، وأما مزدلفة فإنها كلها من الحرم سميت بذلك من التزلف والازدلاف وهو التقرب لأن الحجاج يتقربون منها، وحدها ما بين وادي محسر ومأزمي عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور. وظاهر كلام المصنف كغيره أن بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف

والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي مزدلفة أو بعد ما جاوزها لم يجزه وعليه إعادتهما ما لم يطلع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر والحسن. وقال أبو يوسف: يجزئه ولا يعيد وقد أساء لترك السنة، ولو لم يعد حتى طلع الفجر عادت إلى الجواز وسقط القضاء اتفاقاً إلا أنه يأثم لتركه الواجب. وعن أبي حنيفة: إذا ذهب نصف الليل سقطت الإعادة لذهاب وقت الاستحباب ا هـ. قوله: (**وقف على جبل قزح الخ**) كذا في الزيلعي، والظاهر أنه يوجد في بعض النسخ المتن وإلا فالذي رأيته في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة قوله: (**وهي سنة الخ**) وللشافعي قولان: قول بالوجوب وقول بالنية حكاهما النووي في مناسكه ثم قال: ويتأكد الاعتناء بهذا المبيت سواء قلنا إنه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله ﷺ، وقد ذهب إمامان جليلان من أصحابنا إلى أن هذا المبيت ركن يصح الحج إلا به. قاله أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي وأبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة، فينبغي أن يحرص على المبيت للخروج من الخلاف ا هـ. قوله: (**ومأزمي عرفة**) قال في شرح النوازل: المأزم المضيق بين جبلين، والمراد عند الفقهاء الطريق بين الجبلين وهما جبلان بين عرفات ومزدلفة.

بعدما أسفر جداً فارم جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات كحصى الخذف وكبر

فيهما فقط لا يجوز كما لوقف في منى، سواء قلنا إن عرنة ومحسراً من عرفة ومزدلفة أو لا. ووقع في البدائع: وأما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة إلا أنه لا ينبغي له أن ينزل في وادي محسر، ولو وقف به أجزأه مع الكراهة وذكر مثله في بطن عرنة. قال في فتح القدير: وما ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الأصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الإجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لأنهما ليسا من مسمى المكانين والاستثناء منقطع قوله: **(ثم إلى منى بعد ما أسفر جداً)** أي ثم رح وفسر الإسفار بأن تدفع بحيث لم يبق إلى طلوع الشمس إلا مقدار ما يصلي ركعتين كما في المحيط. وفي الظهيرية: وينبغي أن يكثر من الذكر والصلاة عليه السلام والدعاء وهو ذاهب فإذا بلغ بطن محسر أسرع إن كان ماشياً وحرك دابته إن كان راكباً قدر رمية حجر لأنه عليه السلام فعل ذلك.

قوله: **(فارم جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات كحصى الخذف)** أي المكان المسمى بذلك. والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جماراً وجمرات لما بينهما من الملابسة، وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمر القوم إذا تجمعوا، وجمر شعره إذا جمعه على قفاه. والخذف بالخاء والذال المعجمتين أن ترمي بحصاة أو نواة أو نحوها تأخذه بين سبابتيك، وقيل أن تضع طرف الإبهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب. كذا في المغرب. وصحح الولوالجي القول الثاني لأنه أكثر إهانة للشيطان وهذا بيان للسنة، فلو رمى كيف أراد جاز، ولو رمى من فوق العقبة أجزأه وكان مخالفاً للسنة. قيد بالرمي لأنه لو وضعها وضعاً لم يجز لترك الواجب والطرح رمي إلى قدميه فيكون مجزئاً إلا أنه مخالف للسنة. ومقدار الرمي أن يكون بين الرامي وموضع السقوط خمسة أذرع. كذا في

قوله: **(أي المكان المسمى بذلك)** تفسير لجمرة العقبة قوله: **(وقيل أن تضع طرف الإبهام الخ)** قال في الشرنبلالية: عليه مشى في الهداية فقال: وكيفية الرمي أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة ا هـ. قال الكمال: وهذا التفسير يحتمل كلاً من تفسيرين قيل بهما: أحدهما أن يضع طرف إبهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على ظهر الإبهام كأنه عاقد سبعين فيرميها، وعرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى. والآخر أن يحلق سبابته ويضعها على مفصل إبهامه كأنه عاقد عشرة، وهذا في التمكن من الرمي به مع الزحمة والوهجة عسر، وقيل يأخذها بطرفي إبهامه وسبابته وهذا هو الأصح لأنه الأيسر المعتاد ا هـ. وكذا نقل تصحيحه في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضاً، وظاهر كلام المؤلف أن الثاني مما في المغرب هو هذا فما مشى تقدير عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام الكمال وهو الظاهر خلافاً لما مر عن الشرنبلالية قوله: **(ومقدار الرمي الخ)** هذا تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون. كذا

....

الهداية. وفي الظهيرية: يجب أن يكون بينهما هذا القدر فلو رماها فوقعت قريباً من الجمرة يكفيه، ولو وقعت بعيداً لم يجزه لأنه لم يعرف قربة إلا في مكان مخصوص والقريب عفو. ولو وقعت الحصاة على ظهر رجل أو على محمل وثبتت عليه كان عليه إعادتها، وإذا سقطت عن المحمل أو عن ظهر الرجل في سننها ذلك أجزأه. وأشار بقوله «كحصى الخذف» إلى أنه لو رمى بسبع حصيات جملة واحدة فإنه يكون عن واحدة لأن المنصوص عليه تفرق الأفعال والتقييد بالسبع لمنع النقص لا لمنع الزيادة فإنه لو رماها بأكثر من السبع لم يضره. والتقييد

في الفتح قوله: **(فلو رماها فوقعت قريباً من الجمرة الخ)** أي قدر ذراع ونحوه، ومنهم من لم يقدره اعتباراً للقرب عرفاً وضده البعد وتمامه في الفتح. وقال في اللباب: وقدر القريب بثلاثة أذرع والبعيد بما فوقها، وقيل القريب ما دون الثلاثة قوله: **(ولو وقعت الحصاة على ظهر رجل الخ)** فلو وقعت على الشاخص أي أطراف الميل الذي هو علامة للجمرة أجزأه ولو على قبة الشاخص ولم تنزل عنه فالظاهر أنه لا يجزئه للعبد (لباب) وفيه: وإن لم يدر أنها وقعت في المرمى بنفسها أو بنفض من وقعت عليه وتحريكه ففيه اختلاف والاحتياط أن يعيده، وكذا لو رمى وشك في وقوعها موقعها فالأحوط أن يعيد قوله: **(ولو رمى بسبع حصيات جملة الخ)** وفي الكرماني: إذا وقعت متفرقة على مواضع الجمرات جاز كما لو جمع بين أسواط الحد بضربة واحدة، وإن وقعت على مكان واحد لا يجوز. وقال مالك والشافعي وأحمد: لا يجزئه إلا عن حصاة واحدة كيفما كان لأنه مأمور بالرمي سبع مرات (شرح اللباب) ثم نقل عن مصنف اللباب في منسكه الكبير أن الذي في المشاهير من كتب أصحابنا الإطلاق في عدم الجواز كما هو قول الأئمة الثلاثة، ثم نازعه بما فيه نظر لمن أحسن النظر فراجعه وتبصرْ. وفي حاشية المدني عن المرشدي: ولا يجزئ الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل، ومن كان مريضاً أو مغمى عليه توضع الحصاة في يده ويرمي بها، وإن رمى عنه غيره بأمره أجزأه والأول أفضل. وفي اللباب: ولو رمى بحصاتين إحداهما عن نفسه والأخرى عن غيره جاز ويكره، والأولى أن يرمي أولاً عن نفسه ثم عن غيره قوله: **(فإنه لو رماها بأكثر من السبع لم يضره)** قال في اللباب: ولو رمى أكثر من سبع يكره. وقال شارحه: أي إذا رماه عن قصد، وأما إذا شك في السابع ورماه وتبين أنه الثامن فإنه لا يضره ذلك. هذا وقد ناقضه في الكبير بقوله: ولو رمى بأكثر من السبع لا يضره ا هـ. أقول: ما ذكره في المنسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا ولعله محمول على غير القصد فلا تناقض إذ لا شك أن السبع هو المسنون فالزيادة عليها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة وإلا فلا. وفي حاشية المدني قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا: لو زاد الرمي على السبع هل يندب أو يكره؟ فقال بعضهم: إنه لا تكره الزيادة لأن رميه طاعة، وقال بعضهم بل تكره لأنه خلاف السنة. هكذا نقل الخلاف ا هـ.

وقال شمس الأئمة: لو زاد على سبع حصيات لا أجر له، وينبغي أن يكره. قال القاضي عيد: وينبغي أن يكون هذا هو المذهب، ويكره رمي الجمرتين كذلك في هذا اليوم بالطريق الأولى لأنه بدعة ولم يفعله عليه الصلاة والسلام وربما اتخذها الجهال نسكاً ا هـ قوله: **(وإلا فيجوز الرمي**

....

بالحصى لبيان الأكمل وإلا فيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الأرض كالحجر والمدر وما يجوز التيمم به ولو كفاً من تراب. ، ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب والفضة، إما لأنها ليست من جنس الأرض أو لأنها نثار وليست برمي أو لأنه إعزاز لا إهانة، وكذا التقييد بحصى الخذف لبيان الأكمل فإنه لو رماها بأكبر منه جاز لحصول المقصود غير أنه لا يرمي بالكبار من الحجارة كيلا يتأذى به غيره، ولو رمى صح وكره. ولم يبين الموضع المأخوذ منه الحصا لأنه يجوز أخذه من أي موضع شاء فليأخذها من مزدلفة أو من قارعة الطريق، ويكره من عند الجمرة تنزيهاً لأنه حصى من لم يقبل حجه فإنه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث. ولم يشترط طهارة الحجارة لأنه يجوز الرمي بالحجر النجس

الخ) قال في النهر: ظاهر الإطلاق يعطي جوازه بالياقوت والفيروزج وفيهما خلاف، ومنعه الشارحون وغيرهم بناء على اشتراط الاستهانة بالمرمى، وأجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط. وممن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه. كذا في الفتح. وهذا يفيد ترجيح اعتبار الشرط المذكور، ومقتضى كلام الشارح تبعاً للغاية عدم اعتباره حيث جزما بجوازه بالأحجار النفيسة بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ يعني كباره لأنها ليست من أجزاء الأرض، وأما الذهب والفضة فنثار وليست برمي ا هـ. وفي الشرنبلالية قدمنا جواز الرمي بكل ما كان من جنس الأرض، وممن صرح به صاحب الهداية فشمل كل الأحجار النفيسة كالياقوت والزبرجد والزمرد والبلخش الفيروزج والبلور والعقيق. وبهذا صرح الزيلعي إلا أنه قال في العناية: اعترض على صاحب الهداية بالفيروزج والياقوت فإنهما من أجزاء الأرض حتى جاز التيمم بهما، ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما. وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستهانة برميه وذلك لا يحصل بهما ا هـ. فقد أثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعي، وخصص بالفيروزج والياقوت دون غيرهما فليتأمل ويحرر ا هـ. بقي شيء وهو أن الزيلعي استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع أنه صرح بجواز الأحجار النفيسة ولم يذكر الجواهر العيني ولا الشمني. قال نوح أفندي: لأنها من قبيل الأحجار النفيسة بل الأحجار النفيسة مستخرجة منها، وفي حاشية مسكين: تفرقة الزيلعي بين الجواهر والأحجار النفيسة في الحكم ليس إلا محض تحكم ا هـ. لكن ذكر الشيخ إسماعيل في شرحه عن الغاية: والجواهر وهي كبار اللؤلؤ وَبه اندفع التحكم لأنها ليست من جنس الأرض. وممن اعترض على العناية بما في الغاية والزيلعي سعدي أفندي في حواشيه عليها وسبقه إليه في التتارخانية فإنه بعد ما ذكر الاعتراض والجواب السابقين وعزاهما إلى السغناقي قال: واعلم أن هذه الرواية مخالفة لما في المحيط أي من الجواز بكل ما كان من جنس الأرض كما مر عن الهداية قوله: **(إما لأنها ليست من جنس الأرض)** هذا خاص فيما قبل الذهب والفضة. وقوله «وإما لأنها نثار» خاص بهما كما هو مذكور في السعدية عن الغاية، وقوله«وإما لأنه إعزاز الخ» يشمل الكل إلا الخشب إن كان مما ليس له قيمة قوله: **(كما ورد في الحديث)** جعله في الهداية أثراً. وقال في الفتح: وقوله «به ورد الأثر» كأنه ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس: ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه السلام ولم تصر هضاباً تسد الأفق؟ فقال: أما علمت أن من يقبل حجه يرفع حصاه! قال: ومن لم يقبل ترك حصاه.

....

والأفضل غسلها. وفي مناسك الحصيري: جرى التوارث بحمل الحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة قال: ومن مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة بسبع حصيات، وقال قوم بسبعين حصاة وليس مذهبنا ا هـ. كذا في معراج الدراية. وفي فتح القدير: ويكره أن يلتقط حجراً واحداً فيكسره سبعين حجراً صغيراً كما يفعله كثير من الناس اليوم. ولم يبين وقته وله أوقات أربعة: وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الإباحة ووقت الكراهة، فالأول ابتداؤه من طلوع الفجر يوم النحر وانتهاؤه إذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو أخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني لزمه دم عند أبي حنيفة خلافاً لهما، ولو رمى

قال مجاهد: لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئاً ا هـ. لكن في حاشيه المدني عن شرح النقاية لمنلا علي القاري أنه رواه الدارقطني والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري قال قلت: يا رسول الله هذه الجمار التي نرمي بها كل عام فنحسب أنها تنقص فقال: إنه ما يقبل منها رفع ولولا ذلك لرأيتها أمثال الجبال ا هـ. واستشكله ابن كمال باشا بأن حج المشركين غير مقبول. وأجيب بأن الكفار قد تقبل عباداتهم فيجازون عليها في الدنيا أقول: المراد أعمالهم التي هي عبادات صورة لا حقيقة لأن مثل الحج لا يكون عبادة إلا بالنية والكافر ليس من أهلها كما صرحوا به تأمل. هذا وفي منى خمس آيات هذه إحداها وقد نظمها بعضهم فقال:

وآي منى خمس فمنها اتساعها ... لحجاج بيت الله لو جاوزوا الحدا
ومنع حداة خطف لحم بأرضها ... وقلة وجدان البعوض بها عدا
وكون ذباب لا يعاقب طعمها ... ورفع حصى المقبول دون الذي ردا

قوله: (وليس مذهبنا) قال في الشرنبلالية: يعارضه قول الجوهرة: ويستحب أن يأخذ حصى لجمار من المزدلفة أو من الطريق ا هـ. ولذا قال في الهداية: يأخذ الحصى من أي موضع شاء ا هـ. فالنفي ليس إلا على التعيين أي لا يتعين الأخذ من المزدلفة لنا مذهباً، وما قاله في الهداية يقتضي خلاف ما قيل إنه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق في المزدلفة، وما قيل يأخذ من المزدلفة سبعاً فأفاد أنه لا سنة في ذلك يوجب خلافهاالإساءة قوله: (وانتهاؤه إذا طلع الفجر الخ) فيه أن وقت الجواز لا آخر له لأن المراد به الصحة لا الحل فالأولى عدم التعرض للانتهاء كما في عبارة المبسوط المذكورة في الفتح، ثم ظهر لي الجواب بأنه أراد بيان وقت الجواز أداء كما أفاده في شرح اللباب، لكن في الفتح: ويثبت وصف القضاء في الرمي من غروب الشمس عند أبي حنيفة إلا أنه لا شيء فيه سوى ثبوت الإساءة إن لم يكن لعذر ا هـ. تأمل. هذا وفي حاشية المدني عن حاشية شيخه بعد عزوه ما ذكره المؤلف إلى المبسوط والمحيط الرصوى قال: لكن في الهداية والزيلعي والعيني والبدائع والكافي الكرماني وغيرها أن وقته من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. وقال في مبسوط السرخسي: ففي ظاهر المذهب وقته إلى غروب الشمس ولكنه لو رمى بالليل لا يلزمه شيء ا هـ.

....

قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقاً. والثاني من طلوع الشمس إلى الزوال. والثالث من الزوال إلى الغروب، والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب. كذا في المحيط وغيره. وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده، والأكثرون على الأول.

قوله: (**وكبر بكل حصاة**) أي مع كل حصاة من السبعة بيان للأفضل فلو لم يذكر الله أصلاً أو هلل أو سبح أجزأه، ولم يذكر الدعاء آخره لأن السنة أن لا يقف عندها كما سيشير إليه في رمي الجمار الثلاث، وضابطه أن كل جمرة بعدها جمرة فإنه يقف بعدها للدعاء لأنه في أثناء العبادة، وكل جمرة ليس بعدها جمرة ترمى في يومه لا يقف عندها لأنه خرج من العبادة. كذا في الظهيرية وهو مشكل فإن الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم إذا خرج منهما فالأولى الاستدلال بفعله عليه السلام كذلك وإن لم تظهر له حكمة، وقد يقال هي كون الوقوف يقع في جمرة العقبة في الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويفضي ذلك إلى ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمرات فإنه لا يقع في نفس الطريق بل بمعزل عنه قوله: (**واقطع التلبية بأولها**) أي مع أول حصاة ترميها لحديث الصحيحين: لم يزل عليه السلام يلبي حتى رمى جمرة العقبة. ولا فرق بين المفرد والمتمتع والقارن. وقيد بالمحرم بالحج لأن المعتمر يقطع التلبية إذا استلم الحجر لأن الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيها، وقيد بكونه مدركاً للحج بإدراك الوقوف بعرفة لأن فائت الحج إذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف لأن العمرة واجبة عليه فصار كالمعتمر، والمحصر يقطعها إذا ذبح هديه لأن الذبح للتحلل، والقارن إذا كان فائت الحج يقطع حين يأخذ في الطواف الثاني لأنه يتحلل بعده. وأشار

وعليه يحمل ما قدمناه عن الفتح تأمل قوله: (**والثاني من طلوع الشمس إلى الزوال**) قال الرملي: أي المستحب وقد وافق على الاستحباب العيني، وذكره في مجمع الرواية عن المحيط أيضاً بصيغة المسنون ووافقه في النهر قوله: (**والرابع قبل طلوع الشمس الخ**) قيده في الفتح بعد أحاديث ساقها بعدم العذر قال: حتى لا يكون رمي الضعفة قبل الشمس ورمي الرعاة ليلاً يلزمهم الإساءة وكيف بذلك بعد الترخص قول المصنف: (**وكبر بكل حصاة**) كذا روى ابن مسعود وابن جابر وأم سليمان، وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على «الله أكبر» غير أنه روى عن الحسن بن زياد أنه يقول «الله أكبر رغماً للشيطان وحزبه». وقيل يقول أيضاً اللهم اجعل حجي مبروراً وسعي مشكوراً وذنبي مغفوراً. كذا في الفتح قوله: (**فالأولى الاستدلال بفعله عليه الخ**) قال في الفتح: على هذا تظافرت الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين، فإن تخايل أنه في اليوم الأول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والإفاضة إلى مكة فهو منعدم فيما بعده من الأيام قوله: (**وقيد بالمحرم بالحج**) نسب إليه هذا التقييد وإن لم يكن مصرحاً به، وكذا ما بعده

بكل حصاة واقطع التلبية بأولها ثم اذبح ثم احلق أو قصر والحلق أحب وحل لك كل

بالرمي إلى أنه يقطعها إذا فعل واحداً من الأمور الأربعة التي تفعل في الحج يوم النحر فيقطعها إن حلق قبل الرمي أو طاف الزيارة قبل الرمي والذبح والحلق أو ذبح قبل الرمي دم التمتع أو القران ومضي وقت الرمي المستحب كفعله فيقطعها إذا لم يرم جمرة العقبة حتى زالت الشمس. كذا في المحيط قوله: **(ثم اذبح)** أي على وجه الأفضلية لأن الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وإنما يجب على القارن والمتمتع، وأما الأضحية فإن كان مسافراً فلا أضحية عليه وإلا فعليه كالمكي، وقد ثبت في حديث جابر الطويل أنه عليه السلام ذبح بيده ثلاثاً وستين بدنة وأمر علياً فذبح ما بقي وأشركه في هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فأكلا من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب إلى البيت فصلى بمكة الظهر. قال ابن حبان: والحكمة في أنه ﷺ نحر ثلاثاً وستين بدنة أنه ان له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة.

قوله: **(ثم احلق أو قصر والحلق أحب)** بيان للواجب والمراد بالحلق إزالة شعر ربع الرأس إن أمكن وإلا بأن كان أقرع فيجري الموسى على رأسه إن أمكن وأحب على المختار وإلا بأن كان على رأسه قروح لا يمكن إمرار الموسى عليه ولا يصل إلى تقصيره فقط سقط هذا الواجب وحل كمن حلقها. والأحسن أن يؤخر الإحلال إلى آخر الوقت من أيام النحر، ولو أمكنه الحلق لكن لم يجد آلة ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الإحلال لأن إصابة الآلة مرجو كل ساعة ولا كذلك برء القروح واندمالها. والإزالة لا تختص بالموسى بل بأي آلة كانت أو بالنورة، والمستحب الحلق بالموسى لأن السنة وردت به. والمراد بالتقصير أن يأخذ الرجل أو المرأة من رؤوس شعر ربع الرأس مقدار الأنملة كذا ذكر الشارح. ومراده أن يأخذ من كل شعرة مقدار الأنملة كما صرح به في المحيط. وفي البدائع قالوا: يجب أن يزيد في التقصير على قدر الأنملة حتى يستوفي قدر الأنمُلة من كل شعرة برأسه لأن أطراف الشعر غير متساو عادة. قال الحلبي في مناسكه: وهو حسن. والأنملة بفتح الهمزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ راويها فقد أخطأ واحدة الأنامل. ثم التخيير بين الحلق والتقصير إنما هو عند عدم العذر فلو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبدة بصمغ فلا يعمل فيه المقراض، وإنما كان الحلق أفضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرحمة ثنتين أو ثلاثاً وفي الثالثة أو الرابعة للمقصرين بها. ويستحب حلق الكل للإتباع. ولم يذكر سنن الحلق لأنه لا يخص الحلق في الحج لأن أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنية، ويعتبر في سنته البداءة باليمين للحالق لا المحلوق فيبدأ بشقه الأيسر،

لأن الكلام فيه فهو مما تضمنه كلامه قوله: **(ومراده أن يأخذ من كل شعرة الخ)** قال في الشرنبلالية قلت: يظهر لي أن المراد بكل شعرة أي من شعر الربع على وجه اللزوم أو من الكل على سبيل

....

ومقتضى النص البداءة بيمين الرأس لما في الصحيحين أنه عليه السلام قال للحلاق خذ وأشار إلى الجانب الأيمن ثم الأيسر ثم جعل يعطيه الناس. وفي فتح القدير: إنه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب. ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وإن رمى الشعر فلا بأس به وكره إلقاؤه في الكنيف والمغتسل. كذا في فتاوى العلامي. ويستحب له أن يقص أظفاره وشواربه بعد الحلق للإتباع ولا يأخذ من لحيته شيئاً لأنه مثلة ولو فعل لا يلزمه شيء قوله: **(وحل لك غير النساء)** أي بالحلق أي فحل التطيب لحديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: طيبت رسول الله ﷺ لحرمه حين أحرم ولحله حين أحل قبل أن يطوف بالبيت. وحرم الدواعي كالوطء أفاد أنه ليس قبل الحلق تحليل لشيء مما كان حلالاً بالإحرام ويدل عليه ما في المبسوط. فالحاصل أن في الحج إحلالين: أحدهما بالحلق، والثاني بالطواف. وما في الهداية وغيرها من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا يخالفه ما في فتاوى قاضيخان ولفظه: وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء إلا الطيب والنساء. وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضاً وإن كان لا يحل له النساء، والصحيح ما قلنا لأن الطيب داع إلى الجماع وإنما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيادة بالأثر ا هـ. وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا ولما في المحيط ولفظه: ولو أبيح له التحلل فغسل رأسه بالخطمي وقلم ظفره قبل الحلق فعليه دم لأن الإحرام باقٍ لأنه لا يحل إلا بالحلق فقد جنى عليه، وقد ذكر الطحاوي لا دم عليه عند أبي يوسف ومحمد

الأولوية، فلا مخالفة في الإجزاء لأن الربع كالكل كما في الحلق قوله: **(وفي فتح القدير أنه هو الصواب)** قال في النهر: ويوافقه ما في الملتقط عن الإمام حلقت رأسي بمكة فخطأني الحلاق في ثلاثة أشياء: لما أن جلست قال استقبل القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال ابدأ بالأيمن، فلما أردت أن أذهب قال ادفن شعرك فرجعت فدفنته ا هـ. قلت: وفي المعراج روي أنه عليه الصلاة والسلام حلق رأسه من يمين الحالق، وعن الشافعي من يمين المحلوق فاعتبرنا يمين الحالق وهو يمين المحلوق. قال الكرماني: ذكره بعض أصحابنا ولم يعزه إلى أحد بل الأولى اتباع السنة فإنه عليه الصلاة والسلام بدأ بيمينه في الصحيح، وقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله بقول الحجام حين قال ادن الشق الأيمن من رأسك وفيه حكاية معروفة ا هـ. وهذا أيضاً يؤيد ما استصوبه في الفتح ويفيد أن خلافه ليس مما ثبت عند أهل المذهب قوله: **(وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى)** قال في الشرنبلالية أقول: لم يقتصر قاضيخان على ما نقله عنه في البحر لأنه نص على ما يوافق الهداية أيضاً قبل هذا بقوله: والخروج عن الإحرام إنما يكون بالحلق أو التقصير فإذا حلق أو قصر حل له كل شيء إلا النساء ما لم يطف بالبيت؛ مروي ذلك عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء إلا الطيب والنساء، وعن أبي يوسف يحل له الطيب

شيء غير النساء ثم إلى مكة يوم النحر أو غداً أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلا

لأنه أبيح له التحلل فيقع به التحلل ا هـ. فلو كان التحلل بالرمي حاصلاً في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الأظفار وتخريجه على قول الطحاوي عندهما بعيد كما لا يخفى.

قوله: **(ثم إلى مكة يوم النحر أو غداً أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلا رمل وسعى أن قدمتهما وإلا فعلا)** أي ثم رح في واحد من هذه الأيام الثلاثة لأداء الركن الثاني من ركني الحج، وقد قدمنا أن الركن أكثرها وهو أربعة أشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب ينجبر بالدم. وأول وقت صحته إذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والحلق وليس له وقت آخر تفوت الصحة بفوته بل وقته العمر، وأما الواجب فهو فعله في يوم من الأيام الثلاثة عند أبي حنيفة حتى لو أخره عنها مع الإمكان لزمه دم، وأفضلها أولها كالأضحية وقد ورد في الحديث أنه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد أنه مخير في تقديم الرمل والسعي إذا طاف

أيضاً وإن كان لا يحل له النساء، والصحيح ما قلنا لأن الطيب داع إلى الجماع، وإنماعرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالأثر ا هـ. فالأولى أن يرد كلامه المذكور ثانياً بكلامه الأول لأنه ألزم لموافقته ما في الهداية، ودليله ما في الصحيحين ولأنه يتناقض الأول بالثاني. وقوله «وإنما عرفنا حل الطيب الخ» جواب عن سؤال مقدر كأنه قال قائل الطيب داع إلى النساء فكان ممنوعاً منه مطلقاً فخصه بالرمي وحل بالحلق للأثر لكنه لم يأت بدليل لتحليل الرمي لشيء فالمرجع لكلامه الأل الموافق للهداية، ولحصره التحلل بالحلق بقوله «والخروج عن الإحرام إنما يكون بالحلق». وبهذا يعلم بطلان ما ينسب لقاضيخان من أن الحلق لا يحل به الطيب قول المصنف: **(فطف للركن سبعة أشواط)** قال الرملي: ويسمى طواف الزيارة وطواف الإفاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني، وسيأتي أن طواف الصدر يسمى طواف الإفاضة لأنه لأجله يفيض إلى البيت من مني ا هـ. هذا وشرائط صحته: الإسلام وتقديم الإحرام والوقوف والنية وإتيان أكثره والزمان هو يوم النحر وبعده، والمكان وهو حول البيت داخل المسجد، وكونه بنفسه ولو محمولاً فلا تجوز النيابة إلا لمغمى عليه. وواجباته المشي للقادر والتيامن وإتمام السبعة والطهارة عن الحدث وستر العورة وفعله في أيام النحر، وأما الترتيب بينه وبين الرمي والحلق فسنة. ولا مفسد للطواف ولا فوات قبل الممات ولا يجزئ عنه البدل إلا إذا مات بعد الوقوف بعرفة وأوصى بإتمام الحج تجب البدنة لطواف الزيارة وجاز حجه ا هـ (لباب). أي صح وكمل لكن في مناسك الطرابلسي عن محمد فيمن مات بعد وقوفه بعرفة وأوصى بإتمام الحج يذبح عنه بدنة للمزدلفة والرمي والزيارة والصدر وجاز حجه، فهذا دليل على أنه إذا مات بعرفة بعد تحقق الوقوف تجبر عن بقية أعماله البدنة فلا ينافي ما في المبسوط أنه تجب البدنة لطواف الزيارة إذا فعل بقية الأعمال إلا الطواف، ويؤيده ما في قاضيخان والسراجية أن الحاج عن الميت إذا مات بعد الوقوف بعرفة جاز عن الميت لأنه أدى ركن الحج أي ركنه الأعظم الذي لا يفوت إلا بفوته لقوله ﷺ «الحج عرفة» وهو لا ينافي في ما سبق من وجوب البدنة فإنه يجب من مال الميت حينئذ ا هـ. شارح لباب قوله: **(وقد ورد في الحديث الخ)** قال في اللباب: وإذا فرغ من الطواف رجع إلى

رمل وسعى إن قدمتهما وإلا فعلا وحل لك النساء وكره تأخيره عن أيام النحر ثم إلى

للقدوم وفي تأخيرهما لطواف الركن وأنهما لا يتكرران في الحج، ولم يتكلم على الأفضلية وقالوا: الأفضل تأخيرهما لطواف الركن ليصيرا تبعاً للفرض دون السنة قوله: **(وحل لك النساء)** يعني بالحلق السابق لا بالطواف لأن الحلق هو المحلل دون الطواف غير أنه آخر عمله في حق النساء إلى ما بعد الطواف، فإذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي آخر عمله إلى انقضاء العدة لحاجته إلى الاسترداد فإذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به، والدليل على ذلك أنه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق. كذا ذكر الشارح وغيره، وهكذا صرح في فتح القدير أنه لا يخرج من الإحرام إلا بالحلق فأفاد أنه لو ترك الحلق أصلاً وقلم ظفره أو غطى رأسه قاصداً التحلل من الإحرام كان ذلك جناية موجبة للجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي أربعة فقط قوله: **(وكره تأخيره عن أيام النحر)** أي تأخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو أداؤه فيها، وأشار به إلى رد ما ذكره القدوري في شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق، ولو قال «وكره تأخيرهما عن أيام النحر» لكان أولى ليفيد حكم الحلق كالطواف. ومحل الكراهة ولزوم الدم بالتأخير إنما هو عند الإمكان كما في المحيط من أن الحائض إذا طهرت في آخر أيام النحر فإن أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتأخير، وإن لم يمكنها طواف أربعة أشواط فلا شيء عليها، ولو حاضت بعد ما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم لأنها مقصرة بتفريطها، وفي الظهيرية وليالي أيام النحر منها.

قوله: **(ثم إلى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئاً بما يلي المسجد بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك إن**

منى فيصلي الظهر بها. وقال شارحه: أي بمنى أو بمكة على خلاف فيها. ذكره ابن الهمام. والثاني أظهر نقلاً وعقلاً. أما النقل فلما ورد في الكتب الستة أنه ﷺ صلى الظهر بمكة، وأما العقل فلأنه عليه السلام لا شك أنه أسفر جداً بالمشعر الحرام ثم أتى منى في الضحوة فنحر بيده الشريفة بدنه ثلاثاً وستين بدنة وعلي رضي الله عنه أكمل المائة، ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطبخت فأكل منها ثم حلق فأتى مكة وطاف وسعى، فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعدوله إلى منى، ثم وإذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه، ولو تجشمنا الجمع حملنا فعله بمنى على الإعادة بسبب اطلع عليه موجب نقصان المؤدى أولاً ا هـ. قوله: **(وأفاد أنه مخير في تقديم الرمل والسعي الخ)** قال الرملي: قدم عن التحفة أفضلية التأخير وأقول: فلو لم يفعلهما في هذين الطوافين فعلهما في طواف الصدر لأن السعي غير مؤقت كما سيصرح به في الجنايات، وصرحوا بأن الرمل بعد كل طواف يعقبه سعي فبه علم أنه يأتي بهما في الصدر لو لم يقدمهما ولم أره صريحاً وإن علم من إطلاقهم تأمل قوله: **(موقوف على الركن منها)** أي من الأشواط قوله: **(وفي الظهيرية وليالي أيام النحر منها)** تقدم

منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمى ثم غداً كذلك ثم بعده كذلك إن مكثت

مكثت) أي ثم رح إلى منى فارم الجمار اقتداء برسول الله ﷺ، ولم يذكر البيتوتة بمنى لأنها ليست بواجبة لأن المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الأسبيجابي: ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى. وأشار بقوله «بعد الزوال» إلى أول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز، ولم يذكر آخره وهو ممتد إلى طلوع الشمس من الغد فلو رمى ليلاً صح وكره. كذا في المحيط. فظهر أن له وقتين وقتاً لصحة ووقتاً لكراهة بخلاف الرمي في اليوم الأول فإن له أربعة أوقات كما بيناه، وما في الفتاوى الظهيرية من أن اليوم الثاني من أيام التشريق كاليوم الأول ولو أراد أن ينفر في هذا اليوم له أن يرمي قبل الزوال وإنما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر، فمحمول على غير ظاهر الرواية فإن ظاهر الرواية أنه لا يدخل وقته في اليومين إلا بعد الزوال مطلقاً، وفي المحيط: ولو أخر رمي الجمار كلها إلى اليوم الرابع رماها على التأليف لأن أيام التشريق كلها وقت رمي فيقضي مرتباً كالمسنون وعليه دم واحد عند أبي حنيفة لأن الجنايات اجتمعت من جنس واحد فيتعلق بها كفارة واحدة، ولو تركها حتى غابت الشمس في آخر أيام التشريق يسقط

الكلام فيه في باب الاعتكاف قوله: **(وهو ممتد إلى طلوع الشمس من الغد)** ذكر مثله في البحر العميق ومنسك الفارسي والطرابلسي ويخالفه ما في لباب المناسك وشرحه من أنه إذا طلع الفجر فقد فات وقت الأداء عند الإمام خلافاً لهما، وبقي وقت القضاء اتفاقاً فهو صريح في أن آخر الرمي في هذين اليومين طلوع الفجر، وأقره عليه الشارح المرشدي، ومثله في منسك العفيف ويدل عليه قول صاحب البدائع: فإن أخر الرمي فيهما إلى الليل فرمى قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه لأن الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روينا من الحديث ا هـ. وقول الحاوي القدسي «والمكروه في اليوم الأول ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وكذا في اليوم الرابع عند أبي حنيفة وما بين هذه الأيام كلها من الليالي الثلاث ا هـ وقول الحدادي في الجوهرة «فإن رمى بالليل قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه ا هـ» وكأن فيه اختلاف الرواية. ثم رأيت في المنسك الأوسط للمنلا سنان الرومي حكاية الخلاف حيث قال: وقال أصحابنا إن وقت أداء رمي الجمار في اليوم الأول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس إلى طلوع الفجر من الغد، وقال بعضهم إلى طلوع الشمس من الغد ا هـ. كذا في حاشية المدني عن حاشية شيخه قوله: **(فظهر أن له وقتين الخ)** فوقت الصحة من الزوال إلى طلوع الشمس، ووقت الكراهة من غروب الشمس إلى طلوعها، وهذا كله وقت الأداء في اليومين الثاني والثالث. قال في اللباب وشرحه: وإذا طلع الفجر أي صبح الرابع فقد فات وقت الأداء أي عند الإمام خلافاً لهما، وبقي وقت القضاء أي اتفاقاً إلى آخر أيام التشريق، فلو أخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم ويفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع ا هـ. وسيشير إلى ذلك قريباً.

....

الرمي لانقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقاً ا هـ. فظهر بهذا أن للرمي وقت أداء ووقت قضاء، وأفاد بقوله «بادئاً إلى آخره» إلى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين أنه واجب أو سنة وفيه اختلاف، ففي الظهيرية فإن غير هذا الترتيب فبدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف بمنى وهو بعد في يومه أعاد الجمرة الوسطى وجمرة العقبة ليأتي بها مرتباً مسنوناً. وعلل في المحيط بأن الترتيب مسنون قال: وإن لم يعد أجزأه لأن رمي كل جمرة قربة تامة بنفسها وليست بتابعة للبعض فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتداً به، وإذا كان مسنوناً فإن رمى كل جمرة بثلاث أتم الأولى بأربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لأنه رمى من الأولى أقلها والأقل لا يقوم مقام الكل فلا عبرة به فكأنه أتى بهما قبل الأولى أصلاً فيعيدهما، فإن رمى كل واحدة بأربع أتم كل واحدة بثلاث لأنه أتى بالأكثر من الأولى وللأكثر حكم الكل فكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الأولى، وإن استقبل رميها كان أفضل ليكون إتيانه له على الوجه المسنون. وعن محمد لو رمى الجمار الثلاث فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هي يرميهن عن الأولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين لاحتمال أنها من الأولى فلم يجز رمي الأخريين، ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جمرة واحدة، ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد كل واحدة ويجزئه لأنه رمى كل واحدة بأكثرها فوقع معتداً به ولكن لم يقع مسنوناً ا هـ. ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنية واعتمده المحقق ابن

قوله: **(فظهر بهذا الخ)** قال في اللباب: وبغروب الشمس من هذا اليوم أي الرابع يفوت وقت الأداء والقضاء بخلاف ما قبله، ولو لم يرم يوم النحر أو الثاني أو الثالث رماه في الليلة المقبلة أي الآتية لكل من الأيام الماضية ولا شيء عليه سوى الإساءة إن لم يكن بعذر، ولو رمى ليلة الحادي عشر عن غدها لم يصح لأن الليالي في الحج في حكم الأيام الماضية لا المستقبلة أي فيجوز رمي يوم الثاني من أيام النحر ليلة الثالثة ولا يجوز فيها رمي يوم الثالث، ولو لم يرم في الليل رماه في النهار قضاء وعليه الكفارة. ولو أخر رمي الأيام كلها إلى الرابع مثلاً قضاها كلها فيه وعليه الجزاء، وإن لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فات وقت القضاء وليست هذه الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعة لما قبلها ليبقي وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي قبلها ا هـ. موضحاً من شرحه. والحاصل أنه لو أخر الرمي في غير اليوم الرابع يرمي في الليلة التي تلي ذلك اليوم الذي أخر رميه وكان أداء لأنها تابعة له وليس عليه سوى الإساءة لتركه السنة، وإن أخره إلى اليوم الثاني كان قضاء ولزمه دم، وكذا لو أخر الكل إلى الرابع فإذا غربت شمس الرابع ولم يرم سقط الرمي ولزمه دم
قوله: **(فلم يجز رمي الأخريين)** أي بناء على وجوب الترتيب، وهذا مقابل للقول بالسنية المشار إليه بقوله «ليكون إتيانه على الوجه المسنون» ولذا عبر بقوله «وعن محمد» ليدل على أنه قول آخر فتدبر
قوله: **(وفي اختيار السنة)** قال في النهر: هذا سهو بل اختيار التعيين. نعم قال في الفتح: الذي يقع

ولو رميت في اليوم الرابع قبل الزوال صح وكل رمى بعده رمى فارمه ماشياً وإلا

الهمام. وقال في المجمع: ويسقط الترتيب في الرمي. وأفاد بقوله «إن مكثت» أنه مخير في اليوم الثالث بين النفر والإقامة للرمي في اليوم الرابع، والإقامة أفضل اتباعاً لفعله عليه السلام كذلك وأن الإقامة لطلوع الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه وبإطلاقه أنه لا فرق بين المكي والآفاقي في هذه الأحكام لعموم قوله تعالى ﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى﴾ [البقرة: ٢٠٣] وهو كالمسافر مخير بين الصوم والفطر والصوم أفضل وقد قدمناه معنى قوله «وقف عند كل رمي بعده رمي» في بحث رمي جمرة العقبة فراجعه. وينبغي أن يحمد الله تعالى ويثني عليه ويصلي على نبيه ﷺ ويدعو الله بحاجته ويجعل باطن كفيه إلى السماء في رفع يديه وأن يستغفر لأبويه وأقاربه ومعارفه للحديث «اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج». وفي فتح القدير: ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمى بها أو يرمى عنه غيره، وكذا المغمى عليه، ولو رمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى للآخر جاز ويكره. ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الإمام بمسجد الخيف، ويكثر من الصلاة فيه أمام المنارة عند الأحجار ا هـ. وقد قدمنا أن المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لأجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي أنها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه أعلم.

قوله: (**ولو رميت في اليوم الرابع قبل الزوال صح**) يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياساً على الترك. وقالا: لا يجوز اعتباراً بسائر الأيام. قيد بالرابع احترازاً عن الثاني والثالث فإنه لا يجوز قبل الزوال اتفاقاً لوجوب اتباع المنقول عنه عليه السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيها بتجويز الترك بالتقديم. وفي المحيط: وأما وقت الرمي في اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر إلى غروب الشمس إلا أن ما قبل الزوال وقت مكروه وما بعده مسنون ا هـ. فعلم أنه قبل الزوال صحيح مكروه عنده قوله: (**وكل رمي بعده رمي فارمه ماشياً وإلا فراكباً**) بيان للأفضل واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن إبراهيم بن الجراح قال: دخلت على أبي يوسف فوجدته مغمى عليه ففتح عينه فرآني فقال: يا

عندي استنان الترتيب لا تعيينه بخلاف تعيين الأيام والفرق لا يخفى على محصل ا هـ. أقول: وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف فإن صريح كلام المحيط اختيار السنية أيضاً حيث قال: إذا كان مسنوناً الخ. وقرر كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله «وعن محمد» وهذا العنوان كالصريح في اختيار السنية، فمن أين جاء اختيار التعيين؟ وفي اللباب: والأكثر على أنه سنة. قال شارحه: كما صرح به صاحب البدائع والكرماني والمحيط وفتاوى السراجية. قوله: (**لمن اتقى**) قال في النهر: متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا التخيير ونفي الإثم عنهما للمتقي لئلا يقع في قلبه أن أحدهما يوجب إثماً في الإقدام عليه قوله: (**ويجعل باطن كفيه إلى السماء**) قال في النهر: وظاهر الرواية أنه

فراكبا وكره إن تقدم ثقلك إلى مكة وتقيم بمنى للرمي ثم إلى المحصب فطف للصدر

إبراهيم أيما أفضل للحاج أن يرمي راجلاً أو راكباً؟ فقلت: راجلاً. فخطأني ثم قلت: راكباً فخطأني ثم قال: ما كان يوقف عندها فالأفضل أن يرميها راجلاً. وما لا يوقف عندها فالأفضل أن يرميها راكباً. قال: فخرجت من عنده فما بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء أنه قد توفي إلى رحمة الله تعالى، فلو كان شيء أفضل من مذاكرة العلم لاشتغل به في هذه الحالة لأن هذه الحالة حالة الندامة والحسرة ا هـ. وأما قول أبي حنيفة ومحمد فعلى ما في فتاوى قاضيخان أن الرمي كله راكباً أفضل في قول أبي حنيفة ومحمد، وعلى ما في فتاوى الظهيرية أن الرمي كله ماشياً أفضل فإن ركب إليها فلا بأس به يعني عندهما لأنه حكى قول أبي يوسف بعده، فتحصل أن في هذه المسألة ثلاثة أقوال. رجح في فتح القدير ما في الظهيرية لأن أداءها ماشياً أقرب إلى التواضع والخشوع وخصوصاً في هذا الزمان فإن عامة المسلمين في جميع الرمي فلا يؤمن من الأذى بالركوب بينهم بالزحمة. ورميه عليه السلام راكباً إنما هو ليظهر فعله ليقتدي به كطوافه راكباً ا هـ. ولو قيل بأنه ماشياً أفضل إلا في رمي جمرة العقبة في اليوم الأخير فهو راكباً أفضل لكان له وجه باعتبار أنه ذاهب إلى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا إيذاء في ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له ﷺ قوله: **(ويكره أن تقدم ثقلك إلى مكة وتقيم بمنى للرمي)** لأثر ابن أبي شيبة عن ابن عمر رضي الله عنه «من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له» وأراد نفي الكمال ولأنه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره، والظاهر أنها تنزيهية. والثَقَل متاع المسافر وحشمه وهو بفتحتين وجمعه أثقال. وأشار إلى أنه يكره ترك أمتعته بمكة والذهاب إلى عرفات بالطريق الأولى لأنها العبادة المقصودة بخلاف الرمي، وينبغي أن يكون محل الكراهة في المسألتين عند عدم الأمن عليها بمكة أما أن أمن فلا لعدم شغل القلب قوله: **(ثم إلى المُحَصَب)** أي ثم رح إليه وهو بضم الميم وفتح المهملتين وهو الأبطح موضع ذات حصى بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار اجتمعوا فيه وتحالفوا على إضرار رسول الله ﷺ فنزل عليه السلام فيه إراءة لهم لطيف صنع الله به وتكريمه بنصرته فصار ذلك سنة كالرمل في الطواف. وعبارة المجمع

يجعل باطن كفيه نحو الكعبة كما في السراج وقال الثاني: يرفع يديه حذاء منكبيه كما في سائر الأدعية واقتصر عليه في النحر ا هـ. قال في شرح اللباب: واختاره قاضيخان وغيره والظاهر الأول قوله: **(والظاهر أنها تنزيهية)** نظر فيه في النهر بأن عمر رضي الله تعالى عنه كان يمنع منه ويؤدب عليه قال: وهذا يؤذن بأنها تحريمية إذ لا يؤدب على التنزيهية ا هـ. قال شيخنا: فيه نظر فإنه رضي الله تعالى عنه كان يؤدب على ترك خلاف الأولى. هذا وفي السراج: وكذا يكره للإنسان أن يجعل شيئاً من حوائجه خلفه ويصلي مثل النعل وشبهه لأنه يشغل خاطره فلا يتفرغ للعبادة على

سبعة أشواط وهو واجب إلا على أهل مكة ثم اشرب من زمزم والتزم الملتزم وتشبث

أولى من عبارة المصنف حيث قال: ثم ينزل بالمحصب فإن الرواح إليه لا يستلزم النزول فيه. وفي فتاوى قاضيخان: وينزل بالمحصب ساعة. وفي فتح القدير: ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويهجع هجعة ثم يدخل مكة ا هـ. فحاصله أن النزول به ساعة محصل لأصل السنة وأما الكمال فما ذكره الكمال.

قوله: **(فطف للصدر سبعة أشواط وهو واجب إلا على أهل مكة)** وله خمسة أسام ما في الكتاب لأنه يصدر عنه أي يرجع والصدر الرجوع، وطواف الوداع لأنه يودع البيت به، وطواف الإفاضة لأنه لأجله يفيض إلى البيت من منى، وطواف آخر عهد بالبيت لأنه لا طواف بعده وطواف الواجب. واختلف في المراد بالصدر الذي هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن أفعال الحج، وعند الشافعي هو الرجوع إلى أهله ويبتنى عليه أنه لو طاف للصدر ثم أقام بمكة لشغل لم تلزمه الإعادة عندنا خلافاً له، والصحيح قولنا لأن الإضافة للاختصاص وهو إما باعتبار أن الصدر سبب أو شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا، وعلى قوله يكون متأخراً عن الحكم والفراغ عن الأفعال يسمى صدوراً ورجوعاً عنها إلى الحالة التي كانت من قبل. ولم يبين وقته وله وقتان: وقت الجواز ووقت الاستحباب؛ فالأول أوله بعد طواف الزيادة إذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم أطال الإقامة بمكة وله سنة ولم ينو الإقامة بها ولم يتخذها داراً جاز طوافه، وأما آخره فليس بموقت ما دام مقيماً حتى لو أقام عاماً لا ينوي الإقامة فله أن يطوف ويقع أداء، والثاني أن يوقعه عند إرادة السفر حتى روي عن أبي حنيفة أنه لو طافه ثم أقام إلى العشاء فأحب إلى أن يطوف طوافاً آخر ليكون توديع البيت آخر مورده. كذا في المحيط. ولم يشترط المصنف له نية معينة فأفاد أنه لو طاف بعد ما حل النفر ونوى التطوع أجزأه عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع في أيام النحر وقع عن الفرض. وأفاد ببيان صفته أنه لو نفر ولم يطف يجب عليه أن يرجع فيطوفه لكن قالوا: ما لم يجاوز المواقيت فإن جاوزها لم يجب الرجوع عيناً بل إما أن يمضي وعليه دم، وإما أن يرجع فيرجع بإحرام جديد لأن الميقات لا يجاوز بلا إحرام فيحرم بعمرة، فإذا رجع ابتدأ بطواف العمرة ثم يطوف للصدر ولا شيء عليه لتأخيره وقالوا: الأولى أن لا يرجع ويريق دماً لأنه أنفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الإحرام ومشقة الطريق. والدليل على وجوبه من السنة أحاديث أصرحها ما في صحيح مسلم: كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله ﷺ: لا ينصرفن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت. وأراد بأهل مكة من اتخذ مكة أو داخل المواقيت داراً فلا طواف صدر على من كان داخل

وجهها قوله: **(بين منى ومكة)** وحده ما بين الجبل الذي عند مقابر مكة والجبل الذي يقابله مصعداً في الشق الأيسر وأنت ذاهب إلى منى مرتفعاً عن بطن الوادي. كذا في اللباب قوله: **(فإن الرواح**

....

المواقيت، وكذا الآفاقي الذي اتخذ مكة داراً ثم بدا له الخروج. وقيده في البدائع بأن ينوي الإقامة بها قبل أن يحل النفر الأول، وأما إن نواه بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة خلافاً لأبي يوسف ا هـ. والظاهر الإطلاق، وحكى الخلاف في المجمع بين أبي يوسف ومحمد. والمراد بالنفر الأول الرجوع إلى مكة في اليوم الثالث من أيام النحر، وكذا لا طواف صدر على مكي إذا أراد الخروج منها. وقيد بالمحرم بالحج باعتبار أن الكلام فيه لأن المعتمر ليس عليه طواف الصدر، وقيد بكونه أدرك الحج فإن فائت الحج ليس عليه طواف الصدر لأن العود مستحق عليه ولأنه كالمعتمر. وأشار إلى أنه لا سعي عليه ولا رمل في هذا الطواف لعدم ذكرهما، ولم يستثن الحائض والنفساء مع أهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع.

ولما علم أن واجبات الحج تسقط بالعذر وقد صرح قاضيخان في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعذر والحيض والنفاس عذر ولهذا قال في المحيط: لو طهرت الحائض قبل أن تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وإن جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها العود، وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لأنه لم يثبت لها أحكام الطاهرات وقت الطواف، وإن خرجت وهي حائض ثم اغتسلت ثم رجعت إلى مكة قبل أن تجاوز المواقيت فعليها الطواف، وإن جاوزت فلا تعود إلا بإحرام جديد. وأشار بطواف الصدر إلى الرجوع إلى أهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال في المجمع بعده: ثم يعود إلى أهله والمجاورة بها مكروهة يعني عند أبي حنيفة، وعندهما لا

إليه لا يستلزم النزول فيه) قال في النهر: لا يخفى أن المصنف في هذا الباب استعمل الرواح إلى الشيء بمعنى النزول فيه ومنه ثم رح إلى منى ثم إلى عرفات ا هـ. ولا يخفى أنه لا نزاع في الأولوية قوله: **(باعتبار أن الكلام فيه)** فيه بيان لمأخذ التقييد من كلامه. وقوله «لأن المعتمر الخ» تعليل للتقييد وقد مر نظير هذا بعينه من المؤلف عند قول المتن «واقطع التلبية بأولها» فقال: وقيد بالمحرم بالحج، وقيد بكونه مدركاً للحج. وما يوجد في بعض النسخ من تغيير «قيد» في الموضعين هنا إلى «لم يقيد» تحريف ناشئ عن عدم الفهم لأنه لو كانت النسخة كذلك لتناقض مع قوله «لأن المعتمر الخ» وقوله لأن العود الخ. لأن عدم التقييد يفيد بسبب إطلاقه أن يكون على المعتمر وفائت الحج طواف الصدر لا أنه ليس عليهما ذلك. وأما عبارة النهر حيث قال: ولم يقيد. فيرد عليها ما قلنا ويبقى تعليله بقوله لأن الكلام فيه ضائعاً فتدبر قوله: **(ولم يستثن الحائض والنفساء مع أهل مكة في سقوطه عنهم لما سيصرح به في باب التمتع ولما علم أن واجبات الحج تسقط بالعذر)** كذا في بعض النسخ، وفي بعضها بعد قوله «في سقوطه عنهم» لما علم في واجبات الحج قوله: **(وإن جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر)** هذا القيد غير معتبر المفهوم دل عليه ما بعده، وكذا قول شارح اللباب لأنها حين خرجت من العمران صارت مسافرة بدليل جواز القصر فلا يلزمها العود ولا الدم ا هـ.

قوله: **(والمجاورة بها مكروهة)** قال في النهر: وبقوله قال الخائفون المحتاطون من العلماء كما

بالأستار والتصق بالجدار.

تكره لقوله تعالى ﴿إن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾ [البقرة: ١٢٥] والمجاورة هي العكوف وله أن المجاورة في العادة تفضي إلى الإخلال بإجلال بيت الله لكثرة المشاهدة. والعكوف في الآية بمعنى اللبث دون المجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاماً حسناً فراجعه قوله: **(ثم اشرب من زمزم والتزم الملتزم وتشبث بالأستار والتصق بالجدار)** بيان للمستحب، وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لأن المختار تقديمه كما ذكره الشارح. واختار في فتح القدير تأخيره عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة، وكيفيته أن يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبل القبلة ويتضلع منه ويتنفس مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر إلى البيت ويمسح به وجهه ورأسه وجسده ويصب عليه إن تيسر، والملتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثاً مرفوعاً. والتشبث التعلق والمراد بالأستار أستار الكعبة إن كانت قريبة بحيث ينالها وإلا وضع يديه فوق رأسه مبسوطتين على الجدار قائمتين ويجتهد في إخراج الدمع من عينه. ولم يذكر المصنف أنه يمشي القهقرى وذكره في المجمع لكن يفعله

في الإحياء قال: ولا يظن أن كراهة القيام تناقض فضل البقعة لأن هذه الكراهة علتها ضعف الخلق وقصورهم عن القيام بحق الموضع. قال في الفتح: وعلى هذا فيجب كون الجواز في المدينة المشرفة كذلك يعني مكروهاً عنده فإن تضاعف السيئات وتعاظمها إن فقد فيها فمخافة السآمة وقله الأدب المفضي إلى الإخلال بوجوب التوقير والإجلال قائم قوله: **(ولم يذكر المصنف الخ)** قال في النهر: لم يذكر تقبيل العتبة قبل الشرب كما في الفتح ولا الاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقرى كما في المجمع لما قيل من أنه لم يثبت شيء من ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام، وأما الالتزام والتشبث فجاء فيهما حديثان ضعيفان اهـ. وما ذكره من أنه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما في الفتح عن الطبقات مرسلاً أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما أفاض نزع بالدلو لو ينزع معه أحد فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في البئر وقال: لولا أن تغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها أحد غيري. وجمع في الفتح بين هذا وبين ما في حديث جابر أنهم نزعوا له، بأن هذا كان عقب طواف الوداع وذاك عقب طواف الإفاضة وتمامه فيه على أن قوله «لولا أن تغلبكم الناس الخ» يكفي في إثبات المقصود، ويدل على أن تركه له كان لذلك العذر إن لم يثبت نزعه عليه الصلاة والسلام بنفسه قوله: **(في خمسة عشر موضعاً)** قال في الشرنبلالية: ورأيت نظماً للشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين منلا زاده العصامي ذكر فيه المواطن للدعاء في مكة المشرفة وعين فيه ساعاتها زيادة على ما في رسالة الحسن البصري رحمه الله، طبق ما صرح به الشيخ العلامة أبو بكر بن الحسن النقاش في مناسكه فكانت خمسة عشر موضعاً فقال:

قد ذكر النقاش في المناسك ... وهو لعمري عمدة للناسك

أن الدعاء في خمسة وعشره ... بمكة يقبل ممن ذكره

وداخل البيت بوقت العصر ... بين يدي جذعيه فاستقر

....

على وجه لا يحصل منه صدم أو وطء لأحد وهو باكٍ متحسر على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظ له حتى يخرج من المسجد. وفي رسالة الحسن البصري التي أرسلها إلى أهل مكة أن الدعاء هناك يستجاب في خمسة عشر موضعاً: في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث. وزاد غيره وعند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعاً.

وعند بئر زمزم شرب الفحول ... إذا دنت شمس النهار للأفول
كذا منى في ليلة البدر إذا ... تنصف الليل فخذ ما يحتذى
بموقفٍ عند غروب الشمس قل ... ثم لدى السدرة ظهر أوكمل
بحر العلوم الحسن البصري عن ... خير الورى ذاتاً وصفاً وسنن
وهي المطاف مطلقاً والملتزم ... بنصف ليل فهو شرط ملتزم
وتحت ميزاب له وقت السحر ... وهكذا خلف المقام المفتخر
ثم الصفا ومروة والمسعى ... بوقت عصر فهو قيد يرعى
ثم لدى الجمار والمزدلفه ... عند طلوع الشمس ثم عرفه
وقد روى هذا الوقوف طرا ... من غير تقييد بما قد مرا
صلى عليه الله ثم سلما ... وآله والصحب ما غيث هما

ا هـ. قلت ولا يخفى أن الجمار ثلاثة وأنه ليس في كلام الحسن ذكر السدرة فبها تبلغ ستة عشر موضعاً فتنبه له ا هـ. ما في الشرنبلالية: قلت: في عد جمرة العقبة من تلك الأماكن نظر لما مر من أنه لا وقوف ولا دعاء عندهما، فالظاهر أن الراجز لم يعتبرها فذكر بدلها السدرة، ولعله صح نقلها عنده عن الحسن فنسبها إليه وسقطت من كلام المؤلف تبعاً للفتح، أو عدوا جمرة العقبة بناء على ما قدمناه عن الفتح في محله من أنه قيل إنه يقول اللهم اجعل حجي مبروراً وسعي مشكوراً وذنبي مغفوراً فليتأمل. وهذا قد نظم في النهر الأماكن بقوله:

دعاء البرايا يستجاب بكعبة ... وملتزم والموقفين كذا الحجر
طواف وسعي مروتين وزمزم ... مقام وميزاب جمارك تعتبر

ومراده بالموقفين عرفة والمزدلفة وبالمروتين الصفا والمروة تغليباً، وما ذكره بناء على عد الجمار ثلاثاً لكن نقص مما ذكره المؤلف منى وذكر بدله الحجر، ولم يذكر أيضاً عند رؤية البيت والسدرة وقد زاد في الدر المختار عن اللباب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في الحجر وعند الركن اليماني ونظمت هذه الخمسة إلحاقاً لما في النهر بقولي:

ورؤية بيت ثم حجر وسدرة ... وركن يمان مع منى ليلة القمر

فصل

ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم ومن وقف بعرفة ساعة

فصل

قوله: **(ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم)** مجاز عن عدم سنيته في حقه فإن حقيقة السقوط لا تكون إلا في اللازم إما لأنه ما شرع إلا في ابتداء الأفعال فلا يكون سنة عند التأخر ولا شيء عليه بتركه لأنه سنة، وإما لأن طواف الزيارة أغنى عنه كالفرض يغني عن تحية المسجد ولذا لم يكن للعمرة طواف قدوم لأن طوافها أغنى عنه. قيد بطواف القدوم لأن القارن إذا لم يدخل مكة ووقف بعرفة فإنه صار رافضاً لعمرته فيلزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سيأتي في آخر القران قوله: **(ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال إلى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلاً أو نائماً أو مغمى عليه)** لأنه عليه السلام وقف بعد الزوال وقال «من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج» فكان فعله بياناً لأول وقته، وقوله بياناً لآخره. والمراد بالساعة الساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهو المحمل عند إطلاق الفقهاء لا الساعة عند المنجمين كما بيناه في الحيض، والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الأمن من البطلان لا حقيقته إذ بقي الركن الثاني وهو الطواف. وأفاد أن النية ليست بشرط لصحة الوقوف وقيد به لأن الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هارباً من عدوّ لا يصح، والفرق بينهما أن الطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط

وقولي «ليلة القمر» تابعت فيه قوله في الدر ليلة البدر ومثله ما مر في الأرجوزة، والظاهر أن المراد ليلة الثالث عشر لأن الحاج لا يمكث في منى بعدها تأمل.

فصل

قوله: **(فإن حقيقة السقوط الخ)** كان هذا وجه قوله في النهر وعبارة أصله أي الوافي: ولم يطف للقدوم من لم يدخل مكة ووقف بعرفة أولى كما لا يخفى ا هـ. ويحتمل أن المراد بوجه الأولوية أن عبارة المصنف تشعر بعدم الكراهة حيث عبر بالسقوط بخلاف عبارة الوافي تأمل. قوله: **(إما لأنه الخ)** بيان لوجه سقوطه والتعليل الأول مذكور في الهداية والثاني في التبيين. قال في النهر: وفي كل منهما نظر؛ أما الأول فمنقوض بالأربع قبل الظهر والجواب أنها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفة، وأما الثاني فلأن مقتضاه أنه لا كراهة عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسيء كما قال بعضهم نعم لا دم عليه قوله: **(والمراد بتمام الحج)** المراد مبتدأ وقوله «بتمام الحج» متعلق به، وقوله «بالوقوف» متعلق «بتمام» وقوله «في الحديث» حال من تمام الحج، وقوله «وعبارتهم» بالجر عطفاً على الحديث، وقوله «الأمن» بالرفع خبر المبتدأ قوله: **(والفرق بينهما أن الطواف الخ)** قال في النهر: يرد عليه القراءة في

من الزوال إلى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلاً أو نائماً أو مغمى عليه ولو أهل

أصل النية وإن كان غير محتاج إلى تعيينه حتى إن المحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النذر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه. وأما الوقوف فليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الإحرام يغني عن اشتراطه في الوقوف مع أن الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الأمن على البطلان عند فعله لا من كل وجه.

قوله: **(ولو أهل عنه رفيقه بإغمائه جاز)** أي أحرم. أطلقه فشمل ما إذا كان أمره بأن يحرم عنه عجزه أو لا، والأول متفق عليه، وفي الثاني خلاف أبي يوسف ومحمد بناء على أن المرافقة أمر به دلالة عند العجز عند أبي حنيفة، وعندهما إنما تراد المرافقة لأمر السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الإذن دلالة مسائل ذكرها في جامع الفصولين منها مسألة الحج، ومنها ذبح شاة قصاب شدها للذبح لا ضمان عليه لا لو لم يشدها، ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا إذنه. وذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما إذا أضجعها للذبح، ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم ووضع الحطب تحتها فوق النار رجل وطبخ لا ضمان عليه، ومنها جعل بره في دورق وربط الحمار فساقه رجل حتى طحنه، ومنها سقط حمل في الطريق فحمل بلا إذن ربه فتلفت الدابة، ومنها رفع جرة نفسه فأعانه آخر على الرفع فانكسرت، ومنها مزارع زرع الأرض ببذر ربها ولم ينبت حتى سقاها ربها بلا أمره فالخارج بينهما لأنه لما هيئت للسقي والتربية صار مستعيناً بكل من قام به دلالة، وكذا لو سقاها أجنبي والمسألة بحالها. ومنها من أحضر فعلة لهدم دار فهدم آخر بلا إذن لا يضمن استحساناً والأصل في جنسها أن كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة، وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعلقها للسلخ فسلخها رجل بلا إذنه ضمن اهـ. وقد قدمنا أن الإحرام هو النية مع التلبية فإذا نوى الرفيق ولبى صار المغمى عليه محرماً لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده أن يحرم عن نفسه ويصح منه عن المغمى عليه ولو كان محرماً لنفسه. ولا يلزم النائب التجرد عن المخيط لأجل إحرامه عن المغمى عليه، ولو أحرم عن نفسه وعن رفيقه وارتكب محظوراً إحرامه لزمه جزاء واحد بخلاف القارن يلزمه جزءان لأنه محرم بإحرامين، وشمل ما إذا أحرم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات أو بمكة ولم أره صريحاً. والمراد بالرفيق واحد من أهل القافلة سواء كان مخالطاً له أو لا كما قالوا فيما إذا خاف عطش رفيقه في التيمم أنه الواحد من القافلة كما

الصلاة فإنها عبادة مستقلة بدليل أنه يتنفل بها مع أنه لا يشترط لها النية وهذا لم أره لأحد ولم يظهر لي عنه جواب اهـ. وتعقب بأنها ليست عبادة مستقلة لما ذكره القهستاني في الاعتكاف من أن النذر بها لا يصح معللاً بأنها فرضت تبعاً للصلاة لا لعينها قوله: **(ولم أره صريحاً)** قال الرملي: إطلاقهم يدل عليه اهـ. وفي النهر: ظاهر ما في الفتح أي من قوله الآتي قريباً عمن علم قصده يفيد أنه لا بد من

....

صرح به الحدادي في السراج الوهاج، فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط أنه لو أحرم عنه غير رفيقه على قول أبي حنيفة قيل يجوز، وقيل لا يجوز ولم يرجح، ورجح في فتح القدير الجواز لأن هذا من باب الإعانة الولاية ودلالة الإعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقاً كان أو لا، وأصله أن الإحرام شرط عندنا اتفاقاً كالوضوء وستر العورة وإن كان له شبه بالركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده، وإنما اختلفوا في هذه المسألة بناء على أن المرافقة تكون أمراً به دلالة عند العجز أو لا ا هـ.

ويرجحه أيضاً أن المسائل التي ذكرنا أن الإذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد معين بل الناس كلهم فيها على السواء، وأشار إلى أنه لو استمر مغمى عليه إلى وقت أداء الأفعال فأدى عنه رفيقه فإنه يجوز وإن لم يشهد به المشاهد ولم يطف به، وصححه صاحب المبسوط لأن هذه العبادة مما تجزيء فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الزمن غير أنه إن أفاق قبل الأفعال تبين أن عجزه كان في الإحرام فقط فصحت النيابة فيه ثم يجري هو على موجبه، وإن لم يفق تحقق عجزه عن الكل غير أنه لا يلزم الرفيق بفعل المحظور شيء بخلاف النائب في الحج عن الميت لأنه يتوقع إفاقته في كل ساعة فنقلنا الإحرام إليه بخلاف الميت. وقيد بكونه أغمي عليه قبل الإحرام إذ لو أغمي عليه بعد الإحرام فلا بد من أن يشهد به الرفيق المناسك عند أصحابنا جميعاً على ما ذكره فخر الإسلام لأنه هو الفاعل وقد سبقت النية منه، ويشترط نيتهم

العلم بقصده، فإن لم يعلم ينبغي أن لا يجوز له الإحرام بهما بل إما بالعمرة أو الحج، فإن ضاق وقت الحج بأن غلب على الظن أن دخول مكة من الميقات ليلة الوقوف مثلاً تعين الإحرام بالحج منه وإلا بأن دخلوا في أثناء السنة فبالعمرة لأن الإعانة إنما تكون بما ينفع لا بغيره. وعلى هذا فينبغي أنه لو أحرم بالعمرة والوقت للحج أن لا يصح وهذا فقه حسن لم أر من أفصح به ا هـ، ويرد عليه وعلى المؤلف ما في الشرنبلالية أن المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الفرض كيف يصح أن يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه. وقد يمتد الإغماء ولا يحصل إحرام عنه بالحج فيفوت مقصده ظاهراً فليتأمل. ا هـ قوله: **(وقد سبقت النية منه)** وتمام كلامه فهو كمن نوى الصلاة في ابتدائها ثم أدى الأفعال ساهياً لا يدري ما يفعل حيث يجزئه لسبق النية ا هـ. قال في الفتح: ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر أركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية ا هـ. قال في النهر: وأقول ما علل به فخر الإسلام مبني على عدم اشتراط النية للطواف أصلاً وأن نية الإحرام مغنية عنه، يفصح عن ذلك ما في البدائع ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي أن الطواف لا يصح من غير نية الطواف عند الطواف. وأشار القاضي في شرح مختصر الطحاوي إلى أن نية الطواف ليست بشرط أصلاً وأن نية الحج عند الإحرام كافية ولا يحتاج إلى نية مفردة كما في سائر أفعال الصلاة. نعم في حكاية الإجماع مؤاخذة لا تخفى، وعلى هذا تفرع ما في المحيط: لو طاف

عنه رفيقه بإغمائه صح والمرأة كالرجل غير أنها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبي جهراً

الطواف إذا حملوه كما يشترط نيته. وقيدنا بالإغماء لأن المريض الذي لا يستطيع الطواف إذا طاف به رفيقه وهو نائم إن كان بأمره جاز لأن فعل المأمور كفعل الآمر وإلا فلا. كذا في المحيط. فظهر أن النائم يشترط صريح الإذن منه بخلاف المغمى عليه وأنه يشترط نية الحامل للطواف إن كان المحمول مغمى عليه حتى لو حمله وطاف به طالباً الغريم لم يجزه بخلاف النائم لا تشترط نية الحامل له للطواف لأن نية الإحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث، فإن الطواف لا بد له من أصل النية ولا يكفي نية الإحرام له كما قدمناه فينبغي أنه لا بد من نية الحامل في المسألتين اللهم إلا أن يقال: إن نية الإحرام لا تكفى للطواف عند القدرة عليها وأما النائم فلا قدرة له عليها. وذكر في المحيط أن استئجار المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله الأجرة إذا طاف به، وأن المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع الحصاة في كفه ليرمي به أو يرمي عنه غيره بأمره، ودل كلامه أن للأب أن يحرم عن ولده الصغير والمجنون ويقضي المناسك كلها بالأولى، ولو ترك رمي الجمار أو الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شيء. كذا في المحيط. وذكر الأسبيجابي: ومن طيف به محمولاً أجزأه ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعاً، وسواء نوى الحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو، أو كان للحامل طواف العمرة وللمحمول طواف الحج أو للحامل طواف الحج وللمحمول طواف العمرة أو يكون الحامل ليس بمحرم والمحمول عما أوجبه إحرامه، وإن طيف به لغير علة طواف العمرة أو الزيارة وجب عليه الإعادة أو الدم ا هـ.

قوله: **(والمرأة كالرجل غير أنها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبي جهراً ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق رأسها ولكن تقصر وتلبس المخيط)** لأن أوامر الشرع عامة جميع المكلفين ما لم يقم دليل على الخصوص وإنما لا تكشف رأسها لأنه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت بتغطية الرأس، ولما كان كشف وجهها خفياً لأن المتبادر

بنائم إن كان بأمره جاز لا بغير أمره. ولا يشترط نية الحامل الطواف لأن نية الإحرام كافية وقد غفل عن هذا في البحر فزعم أن ما في المحيط فيه بحث لأن ما فيه مبني على عدم اشتراط النية فلا يصح أن يعترض عليه بالقول المقابل ا هـ. والظاهر أن ما سيأتي عن الأسبيجابي مفرغ على ذلك أيضاً تأمل قوله: **(ودل كلامه الخ)** قال في النهر: لم أر ما لو جن فأحرم عنه وليه أو رفيقه وشهد به المشاهد كلها هل يصح ويسقط عنه حجة الإسلام أم لا؟ ثم رأيته في الفتح عن المنتقى عن محمد: أحرم وهو صحيح ثم أصابه عنه فقضى به أصحابه المناسك ووقفوا به فمكث كذلك سنين ثم أفاق أجزأه ذلك عن حجة الإسلام ا هـ. وهذا ربما يؤمن إلى الجواز فتدبر ا هـ. ولا تنس ما قدمناه قبيل المواقيت فإنه صريح في ذلك قوله: **(ولما كان كشف وجهها خفيا الخ)** قال الرملي: هذا جواب عما اعترض

ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق رأسها ولكن تقصر وتلبس المخيط ومن قلد

إلى الفهم أنها لا تكشفه لما أنه محل الفتنة نص عليه وإن كانا سواء فيه. ولما قدم في باب الإحرام أن الرجل يكشف وجهه ورأسه لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها بكشف الوجه، والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شيء له فلذا يكره لها أن تلبس البرقع لأن ذلك يماس وجهها. كذا في المبسوط. ولو أرخت شيئاً على وجهها وجافته لا بأس به كذا ذكر الأسبيجابي لكن في فتح القدير أنه يستحب. وقد جعلوا لذلك أعواداً كالقبة توضع على الوجه وتستدل من فوقها الثوب. وفي فتاوى قاضيخان: ودلت المسألة على أنها لا تكشف وجهها للأجانب من غير ضرورة ا هـ. وهو يدل على أن هذا الإرخاء عند الإمكان ووجود الأجانب واجب عليها إن كان المراد لا يحل أن تكشف، فمحمل الاستحباب عند عدمهم وعلى أنه عند عدم الإمكان فالواجب على الأجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في قوله سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري قال العلماء وفي هذا حجة أنه لا يجب على المرأة أن تستر وجهها في طريقها وإنما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على الرجال غض البصر عنها إلا لغرض شرعي ا هـ. وظاهره نقل الإجماع فيكون معنى ما في الفتاوى لا ينبغي كشفها.وإنما لا تجهر بالتلبية لما أن صوتها يؤدي إلى الفتنة على الصحيح أو عورة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة، وإنما لا رمل ولا سعي لها لما أنه يخل بالستر أو لأن أصل المشروعية لإظهار الجلد وهو للرجال.

الزيلعي وتبعه العيني من أن قوله «تكشف وجهها» تكرار ولو اقتصر على قوله «غير أنها لا تكشف رأسها» كان أولى قوله: (**لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها الخ**) قال في النهر: لا يخفى أن ذكره على طريق الاستثناء يوهم الاختصاص وكان يمكنه للتنصيص على الخفاء أن يقول كما قال في الهداية «غير أنها لا تكشف رأسها وتكشف وجهها» قوله: (**والمراد بكشف الوجه الخ**) لو عطفه بـ«أو» لكان جواباً آخر أحسن من الأول تأمل. قوله: (**وهو يدل على أن هذه الخ**) الضمير راجع إلى ما في الفتاوى. وقوله «إن كان المراد» شرط جوابه محذوف دل عليه ما قبله أي إن كان المراد بقوله «لا تكشف» لا يحل فهو يدل على أن الإرخاء الخ. وقوله «فمحمل الاستحباب» أي الواقع في كلام الفتح تفريع على ما قبله، ويجوز جعله جواب الشرط والأول أظهر. وقوله «أو على أنه» أي الشأن عطف على قوله «على أن هذا» والظرف متعلق بالواجب وهو مبتدأ أو الفاء فيه زائدة «وغض» خبره والجملة خبر «أن» الثانية والمعنى أنه يدل إن كان المراد منه لا يحل على أن الإرخاء واجب عليها إن أمكنها وإلا فالواجب على الأجانب الغض قوله: (**وظاهره نقل الإجماع**) قال في النهر: ممنوع بل المراد علماء مذهبه وقول الفتاوى لا تكشف أي لا يحل ا هـ. فليتأمل. نعم يؤيد أن المراد عدم الحل ما في الذخيرة حيث قال: وفي الأصل المرأة المحرمة ترخي على وجهها بخرقة وتجافي عن وجهها قالوا: هذه المسألة دليل على أن المرأة منهية عن إظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لأنها منهية عن تغطية الوجه لأجل النسك.

بدنة تطوع أونذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم فإن بعث بها

وأشار إلى أنها لا تضطبع لأنه سنة الرمل، وإنما لا تحلق لكونه مثلة كحلق اللحية. وأطلق في التقصير فأفاد أنها كالرجل فيه خلافاً لما قيل إنه لا يتقدر في حقها بالربع بخلاف الرجل، وإنما تلبس المخيط لما أنها عورة. وأشار بعدم الرمل إلى أنها لا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع لأنها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما إذا لم يكن لعدم المانع. وأشار بلبس المخيط إلى لبس الخفين والقفازين، ما ذكره الشارح من أنها لا تحج إلا بمحرم بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه لأن هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن أنها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه أيضاً لأن الحيض غير ممكن من الرجل حتى تخالفه في أحكامه، وكذا ما ذكره الأسبيجابي من أنه لا يجب عليها بتأخير طواف الزيارة عن أيام النحر لأجل الحيض والنفاس شيء. قالوا: والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا كالمرأة احتياطاً ولا يخلو بامرأة ولا برجل لأنه يحتمل أن يكون ذكراً ويحتمل أن يكون أنثى قوله: **(ومن قلد بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم)** بيان لما يقوم مقام التلبية لأن المقصود من التلبية إظهار الإجابة للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدي. قيد بكونه محرماً بثلاثة: التقليد والتوجه وإرادة النسك. فأفاد أن التقليد وحده لا يكفي، وكذا أخواه، وكذا لو تقلد وساق ولم ينو لا يكون محرماً، فما ذكره الأسبيجابي من أنه لو قلدها وساقها قاصداً إلى مكة صار محرماً بالسوق نوى الإحرام أو لم ينو، مخالف لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير. وقد يقال: إن قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه إلى نية أخرى فلا مخالفة منه لماعليه العامة. وأراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد الحرم، وأفاد بقوله «أو نحوه» إلى أن هذا الحكم لا يختص بشيء بل المراد أنه قلد بدنه مطلقة. والتقليد أن يعلق على عنق بدنته قطعة نقل أو شراك نعل أو عروة مزادة أو لحاء شجر أو نحو ذلك مما يكون علامة على أنه هدي، والمعنى بالتقليد إفادة أنه عن قريب يصير جلده كذا اللحاء والنعل فثي اليبوسة لإراقة دمه، وكان في الأصل يفعل ذلك كيلا تهاج عن الورود والكلأ ولترد إذا ضلت للعلم بأنه هدي. وذكر الشارح أنه لو اشترك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم صاروا محرمين إن كان ذلك بأم البقية وساروا معها.

قوله: **(وقد يقال)** قال في النهر: المعتبر في الإحرام إنما هو نية النسك ولا خفاء أن قصد مكة لا يستلزمه ا هـ. وفيه نظر فإن من قصد مكة من البلاد النائية في أيام الحج لا يقصدها إعادة إلا للنسك قوله: **(ثم المصنف الخ)** قال في النهر: فصار محرماً سواء ساقها أولاً كما في رواية الجامع وفي الأصل ويسوقه ويتوجه معه. قال فخر الإسلام: هذا أعني ذكر السوق أمر اتفاقي إنما الشرط أن يلحقه ولا يخفى بعد هذا التأويل، ولذا لم يلتفت إليه من أثبت الخلاف. وبهذا التقرير غلمت أن قوله في الفتح في قول الهداية «فإن أدركها وساقها أو أدركها» ردد بين السوق وعدمه لاختلاف

ثم توجه إليها لا يصير محرماً حتى يلحقها إلا في بدنة المتعة وإن جللها أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرماً والبدن من الإبل والبقر.

قوله: **(فإن بعث بها ثم توجه إليها لا يصير محرماً حتى يلحقها إلا في بدنة المتعة)** لفقد أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء فإذا أدركها اقترنت نيته بفعل ما هو من خصائصها إلا في هدي هو من خصائص الحج وضعاً وهو هدي المتعة والقران فإنه لا يحتاج فيه إلى الإدراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لأن المذكور في الآية إنما هو التمتع بقوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ [البقرة: ١٩٦] إلى آخره فهو دليلهما فلذا اقتصر المصنف على المتعة. ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيد البعث بأشهر الحج فاستغنى عن تقييد النهاية، ثم المصنف تبعاً للجامع الصغير شرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطهما في المبسوط، والظاهر الأول لأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل. كذا علل به في فتح القدير. وقد يقال: لا يحتاج إليه لأنه يصير محرماً باللحوق وإن لم يسقها أحد، وهذا التعليل إنما هو على قول من يشترط السوق مع اللحوق. وأفاد المصنف أنه لا بد من التوجه إلى بدنة المتعة ولا يكفي البعث قوله: **(وإن جللها أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرماً)** يعني وإن ساقها لأنه ليس من خصائص الحج فلم يقم مقام التلبية شيء لأن التجليل لدفع الأذى عنها. والإشعار مكروه عند أبي حنيفة أن يطعن من الجانب الأيسر في السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك، وعندهما وإن كان حسناً فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد فإنه يختص بالهدي ولذا كان التقليد أحب من التحليل لأنه سنة رسول الله ﷺ والتجليل حسن للإتباع ويستحب التصدق به، وأما تقليد الشاة فغير متعارف وليس بسنة أيضاً فلا يقوم مقامها. وقد علم مما قرره المصنف أنه لا يكون محرماً بمجرد النية من غير تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب، وعن أبي يوسف أنه يكتفي بالنية ولا خلاف أن التلبية وحدها لا تكفي بلا نية قوله: **(والبدن من الإبل والبقر)** يعني لغة وشرعاً. قال الجوهري: البدنة ناقة أو بالبقرة كالناقة، وأما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على أنه أراد بالأعم بعض الأفراد وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه لأنه لو كانت البدنة اسماً للجزور فقط للزم النقل عن المعنى اللغوي

الرواية، ثم ذكر ما مر عن الأصل قال: وهو أمر اتفاقي فيه مؤاخذة ظاهرة إذ كونه أمراً اتفاقياً يرفع الخلاف الذي حكاه أولاً قوله: **(وقد يقال لا يحتاج إليه الخ)** قال في النهر: هذا سهو ظاهر إذ ليس موضوع عبارة الجامع أن غيره ساق بل لو لم يسقها أحد بعد ما لحقها صار محرماً على رواية الجامع وليس في الفتح تعليل ما في الجامع بهذا إنما ذكر مسألة مبتدأة بعد ما حكى الخلاف وهي أنه لو أدركها ولم يسق وساق غيره فهو كسوقه لأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل ا هـ. نعم يجب أن يكون هذا مفرعاً على رواية الأصل.

باب القران

هو أفضل ثم التمتع ثم الأفراد وهو أن يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول

وهو خلاف الأصل. فالحاصل أن العطف في الحديث يقتضي المغايرة بينهما ظاهراً ولزوم النقل عن المعنى اللغوي على تقديره خلاف الأصل، فالظاهر عدمه فتعارضا فرجحنا ما ذهبنا إليه لما ثبت في حديث جابر: كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل: والبقرة؟ فقال: وهل هي إلا من البدن. ذكره مسلم في صحيحه. وثمرة الاختلاف تظهر فيما إذا التزم بدنة فإن نوى شيئاً فهو على ما نوى لأن المنوي إذا كان من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وإن لم يكن له نية فعليه بقرة أو جزور فينحرها حيث شاء في قولهما خلافاً لأبي يوسف فإنه يقيسه على الهدى وهو يختص بمكة اتفاقاً، وهما قاساه على ما إذا التزم جزوراً فإنه لا يختص بمكة اتفاقاً. كذا في المبسوط والله أعلم.

باب القران

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يجيء مصدراً من الثلاثي كلباس وهو الجمع بين شيئين: يقال قرنت البعيرين إذا جمعت بينهما بحبل وسيأتي معناه شرعاً. ثم اعلم أن المحرمين أربعة: مفرد بالحج إن أحرم به مفرداً أو فرد بالعمرة إن أحرم بها في غير أشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه أو لا أو طاف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم بها في أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج وألم بينهما بأهله إلماماً صحيحاً، ومتمتع إن أتى بأكثر أشواط العمرة في أشهر الحج بعد ما أحرم بها فقط مطلقاً ثم حج من عامه من غير أن يلم بأهله إلماماً صحيحاً، وقارن إن أحرم بهما معاً أو أدخل إحرام الحج على إحرام العمرة قبل أن يطوف لها أكثر الأشواط أو أدخل إحرام العمرة إلى إحرام الحج قبل أن يطوف للقدوم ولو شوطاً. ولا إساءة في القسمين الأولين وهو قارن مسيء في الثالث، وأما الإحرام المبهم كأن يحرم بنسك مبهم ثم يصرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة أولهما، والإحرام المعلق كأن يحرم بإحرام كإحرام زيد فليس خارجاً عن الأربعة كما لا يخفى قوله: (**هو أفضل ثم التمتع ثم الإفراد**) بيان لأمرين: الأول جواز الثلاثة وهو مجمع عليه إلا ما ثبت في الصحيحين عن عمر وعن عثمان رضي الله عنهما أنهما كان ينهيان عن التمتع. وحمله العلماء على نهي التنزيه حملاً

باب القران

قوله: (**وطاف لها كذلك**) أي في غير أشهر الحج، وقوله «أو طاف فيها» أي أشهر الحج، وقوله «كذلك» أي في أشهر الحج قوله: (**في القسمين الأولين**) أي من أقسام القارن الثلاثة.

....

للناس على ما هو الأفضل لا أنهما يعتقدان بطلانه مع عملهما بالآية الشريفة، وحمله على أن المراد به فسخ الحج إلى العمرة ضعيف لأن سياق الحديث في الصحيح يقتضي خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة أيضاً، أما الأول فقوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٩٧] دليل الإفراد، وقوله ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ [البقرة: ١٩٦] دليل القران، وقوله ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ [البقرة: ١٩٦] دليل التمتع، وأما الثاني فما في الصحيحين من حديث عائشة قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع فمنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحج وعمرة ومنا من أهل بالحج وأهل رسول الله ﷺ بالحج. وفي رواية لمسلم: منا من أهل بالحج مفرداً ومنا من قرن ومنا من تمتع. الثاني تفضيل القران ثم التمتع ثمَّ الإفراد وفضل مالك والشافعي الإفراد، وفضل أحمد التمتع، وأصله الاختلاف في حجته ﷺ وقد أكثر الناس الكلام فيها وأوسعهم نفساً في ذلك الإمام الطحاوي فإنه تكلم في ذلك زيادة على ألف ورقة. وقد قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: ليس على شيء من الاختلاف أيسر من هذا و«إن كان الغلط فيه قبيحاً من جهة أنه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحاً منهم»؛ فمما يرجح أنه عليه السلام كان قارناً ما رواه علي في الصحيحين، وأنس في الصحيحين بروايات كثيرة، وعمران بن الحصين في صحيح مسلم، وعمر بن الخطاب في صحيح البخاري وأبي داود والنسائي، وحفصة في الصحيحين، وأبو موسى الأشعري في الصحيحين، مما يرجح أنه عليه السلام كان مفرداً ما ثبت في الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم، ومما يرجح أنه كان متمتعاً ما

قوله: (وفضل أحمد التمتع) قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن أفندي العمادي مفتي دمشق الشام في منسكه المسمى «المستطاع من الزاد» ما حاصله: إني لما حججت اخترت التمتع لما أنه أفضل من الإفراد وأسهل من القران لما على القارن من مشقة جمع أداء النسكين ولما يلزمه في الجناية من الدمين، ومع ذلك فلنكتة أخرى كان التمتع بها لأمثالنا أحرى وهي إمكان المحافظة على صيانة، إحرام الحج للمتمتع من الرفث والفسوق والجدال فيرجى له أن يكون حجه مبروراً لأنه مفسر بما لا رفث ولا فسوق ولا جدال فيه، وإنما كان المتمتع أقرب إلى الاحتراز عن ذلك فإنه لا يحرم من الميقات إلا بالعمرة فقط وإنما يحرم بالحج يوم التروية من الحرم فيمكنه الاحتراز في ذينك اليومين فيسلم حجه بخلاف المفرد والقارن يبقيان محرمين بالحج أكثر من عشرة أيام وقلما يقدر الإنسان على الاحتراز في مثل هذه المدة. قال شيخ مشايخنا الشهاب أحمد المنيني في مناسكه: وهو كلام نفيس يريد به أن القران في حد ذاته أفضل من التمتع لكن قد يقترن به ما يجعله مرجوحاً بالنظر إلى التمتع، فإذا دار الأمر بين أن يحج الرجل قارناً ولا يسلم إحرامه من الرفث والفسوق والجدال وبين أن يحج متمتعاً ويسلم إحرامه عنها، فالأولى في حقه أن يحج متمتعاً ليسلم حجه ويكون مبروراً لأنه وظيفة العمر

....

ثبت عن ابن عمر وعائشة في الصحيحين، وعن ابن عباس فيما رواه الترمذي وحسنه، وعن عمران بن الحصين في الصحيحين، وجمع أئمتنا بين الروايات بأن سبب رواية الإفراد سماع من رأى تلبيته بالحج وحده، ورواية التمتع سماع من سمعه، يلبي بالعمرة، ورواية القران سماع من سمعه يلبي بهما. وهذا لأنه لا مانع من إفراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء أصلاً وجهة أخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته عليه السلام أكانت دبر الصلاة أو عند استواء ناقته أو حين علا على البيداء فروى كل بحسب ما سمع، ومما يرجح القران أن من روى الإفراد روى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغة القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القران. وترجح الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح بما في الصحيح عن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ بوادي العقيق يقول: أتاني الليلة آتٍ من ربي عز وجل فقال: صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة. ولا بد له من امتثال ما أمر به في مقامه الذي هو وحي ولائمتنا ترجيحات كثيرة.

وقال النووي في شرح المهذب: والصواب الذي نعتقده أنه ﷺ أحرم بالحج أولاً مفرداً ثم أدخل عليه العمرة فصار قارناً، وإدخال العمرة على الحج جائز على أحد القولين عندنا، وعلى الأصح لا يجوز لنا وجاز للنبي ﷺ تلك السنة للحاجة وأمر به في قوله لبيك عمرة وحجة، فمن روى أنه كان مفرداً اعتمد أول الإحرام، ومن روى أنه كان قارناً اعتمد آخره، ومن روى أنه كان متمتعاً أراد لتمتع اللغوي وهو الانتفاع بأن كفاه عن النسكين فعل واحد، ويؤيده أنه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده، وقد قدمنا أن القران أفضل من إفراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجته عليه السلام مفردة لزم أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القران ا هـ. وبهذا تبين صحة ما في النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي إنما هو أن إفراد كل نسك بإحرام في سنة واحدة أفضل، أو الجمع بينهما بإحرام واحداً أفضل، وأنه لم يقل أحد بتفضيل الحج وحده على القران، وتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا رداً على صاحب النهاية. وما روي عن محمد أنه قال حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندي من القران فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الإفراد فإنه يفضل الإفراد سواء أتى بنسكين في سفرة

فليحرص الحاج مهما أمكنه على صونه عن مثل هذه الأمور لئلا يضيع سعيه وماله ا هـ قوله: **(ولو جعلت حجته عليه السلام مفردة الخ)** أي من غير إدخال العمرة عليها، وهذا من كلام النووي كما لا يخفى لا كما فهمه الرملي قوله: **(وتبين به بطلان ما ذكره الشارح)** حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئاً وإنما قاله خرراً واستدلالاً بمواضع الاحتجاج، وإطلاقهم أن القران أفضل من الإفراد يرده لأن ظاهره يراد به الإفراد بالحج. وأيضاً لو كان كما قاله لكان محمد مع الشافعي وكلهم

اللهم إني أريد العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني ويطوف ويسعى لها ثم يحج كما

واحدة أو في سفرتين، ومحمد إنما فضل الإفراد إذا اشتمل على سفرين، وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي.

قوله: **(وهو أن يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم أني أريد العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني)** أي القران أن يلبي بالنسكين مع النية حقيقة أو حكماً من غير مكة وما كان من حكمها، وإنما عبر بالإهلال للإشارة إلى أن رفع الصوت بها مستحب. وأراد بالميقات ما ذكرنا وإنما ذكره للإشارة إلى أن القارن لا يكون إلا آفاقياً وهو أحسن مما ذكره الشارح من أنه قيد اتفاقي فإنه لو أحرم بهما من دويرة أهله أو بعد الخروج قبل الميقات أو داخله فإنه يكون قارناً. وقلنا حقيقة أو حكماً ليدخل ما إذا أحرم بالعمرة ثم أحرم بالحج قبل أن يطوف لها الأكثر أو أحرم بالحج ثم أحرم بالعمرة قبل أن يطوف له وإن كان مسيئاً في الثاني كما قدمناه لوجود الجمع بينهما في الإحرام حكماً. والمراد من قوله ويقول النية لا التلفظ أن عطفه على يهل فيكون منصوباً من تمام الحد، وإن رفع كان ابتداء كلام بياناً للسنة فإن السنة للقارن التلفظ بها وتقديم العمرة في الذكر مستحب لأن الواو للترتيب، ولم يشترط المصنف وقوع الإحرام في أشهر الحج أو طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روي عن محمد أنه لو طاف لعمرته في رمضان فهو قارن ولا دم عليه إن لم يطف لعمرته في أشهر الحج فتوهم بعضهم في هذه الرواية الفرق بين القران والتمتع فيه وليس كما توهموا فإن القران في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القران الشرعي المصطلح عليه بدليل أنه نفي لازم القران بالمعنى الشرعي

كانوا معه لأن محمداً لم يبين أن قولهما خلاف ذلك فيحتمل أن يكون مجمعاً عليه ا هـ. وجزم في الفتح بما في النهاية قوله: **(وبهذا اندفع ما ذكره الشارح)** قال في النهر: وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من أنه يجوز أن يكون معه على هذه الرواية، وأما لزوم كون الكل معه فممنوع بقوله «عندي» قوله: **(إن عطفه على يهل الخ)** يعني أن المصنف أن عطف قوله «ويقول» على قوله «يهل» فيكون منصوباً من تمام الحد كان المراد بالقول النية لا التلفظ لأنه غير شرط. قال في النهر: وأقول فيه نظر ظاهر لأنه وإن أريد بالقول النفسي لا يتم لما مر من أن الإرادة غير النية فالحق أنه ليس من الحد في شيء ا هـ.

وأنت خبير بأنه لم يقل إن المراد من القول الإرادة حتى يرد عليه ذلك، بل المراد منه النية نعم في جعل الشرط من تمام الحد نظر وهذا شيء آخر فتدبر قوله: **(لأن الواو للترتيب)** كذا في بعض النسخ وفي بعضها ليست للترتيب وهو الصواب أي أن تقديم العمرة في الذكر إذا أحرم بهما معاً وفي التلبية بعده والدعاء مستحب لا واجب لأن الواو لا تقتضي الترتيب قوله: **(لما روي عن محمد الخ)** تعليل لقوله «ولم يشترط» بناء على ما توهمه البعض من أن المراد من القران معناه الاصطلاحي وسينبه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع، ونبه عليه في الفتح أيضاً في الموضعين وقال: إن الحق

مر فإن طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء وإذا رمى يوم النحر ذبح شاة أو

وهو لزوم الدم شكراً ونفي اللازم الشرعي نفي للملزوم الشرعي. والحاصل أن النسك المستعقب للدم شكراً هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج، فإن كان مع الجمع في الإحرام قبل أكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران وإلا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالإطلاق القرآني وعرف الصحابة وهو في الحقيقة إطلاق اللغة لحصول الرفق به هذا كله على أصول المذهب. كذا في فتح القدير قوله: **(ويطوف ويسعى لها ثم يحج كما مر)** يعني يأتي بأفعال العمرة أولاً من الطواف والسعي بين الصفا والمروة والرمل في الأشواط الثلاثة والسعي بين الميلين الأخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم يأتي بأفعال الحج كلها ثانياً فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده إن شاء، وهذا الترتيب أعني تقديم العمرة في أفعال الحج واجب لقوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ جلع الحج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فأفاد أنه لو طاف أولاً لحجته وسعى لها ثم طاف لعمرته وسعى لها فطوافه الأول وسعيه يكون اللعمرة ونيته لغو، ولم يذكر الحلق للعمرة لأنه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان جناية على الإحرامين، أما على إحرام الحج فظاهر لأن أوان التحلل فيه يوم النحر، وأما على إحرام العمرة فكذلك لأن أوان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الإمام محمد. قال الشارح: ويؤيده أن المتمتع إذا ساق الهدي وفرغ من أفعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا

اشتراط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج قوله: **(لا القران الشرعي الخ)** قال في شرح اللباب: والذي يظهر لي أنه قارن بالمعنى الشرعي أيضاً كما هو المتبادر من إطلاق قول محمد وغيره أنه قارن، وبدليل أنه إذا ارتكب محظوراً يتعدد عليه الجزاء، وغايته أنه ليس عليه هدى شكر لأن أداءه لم يقع على الوجه المسنون المقرر في الشريعة من إيقاع أكثر العمرة في الأشهر فإنه من وجه في حكم من أفرد بعمرة في غير الأشهر ثم أفرد بالحج فإنه ليس بقارن إجماعاً ا هـ قوله: **(فيبدأ بطواف القدوم)** سينص المؤلف على أن المتمتع يرمل في طوافه، والظاهر أن القارن كذلك، ثم رأيته في الوالوالجية قال: ولا يرمل القارن والمفرد إلا في طواف التحية، ولا يسعى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة، أما المتمتع برمل في طواف الزيارة لأنه يسعى بعده بخلاف المفرد والقارن لأنهما لا يسعيان بعده لوجود السعي عقب طواف التحية، والسنة أن يرمل في كل طواف بعده سعي ا هـ. وسيأتي في باب الجنايات عن المحيط ما يشير إليه أيضاً وسننبه عليه إن شاء الله تعالى. وإنما لا يرمل المتمتع في طواف التحية لأنه لا يسن في حقه طواف التحية كما يأتي في بابه، نعم لو طاف للتحية وسعى ورمل لم يعدهما في طواف الزيارة لأنهما لا يتكرران كما يأتي أيضاً. ثم رأيت أيضاً في اللباب قال: فيطوف لها أي للعمرة سبعاً ويضطبع فيه ويرمل في الثلاثة الأول ثم يصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يطوف للقدوم ويضطبع فيه ويرمل إن قدم السعي ا هـ. قال القاري في شرحه: وهذا ما عليه الجمهور لما قالوا من أن كل طواف بعده سعي فالرمل فيه سنة. وقد نص عليه الكرماني حيث قال:

بدنة أو سبعها وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة إذا فرغ ولو

يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جناية على إحرامها مع أنه ليس محرماً بالحج فهذا أولى.

قوله: **(فإن طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء)** بأن طاف للعمرة والحج أربعة عشر شوطاً وسعى كذلك. وأراد بالواو معنى «ثم» أو الفاء لأن المسألة مفروضة فيما إذا أتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذا من الواو لأنها لمطلق الجمع ولهذا أتى في الجامع الصغير بـ«ثم» واختلفوا في ثاني الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعاً للمبسوط إلى أنه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية: وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء، أما عندهما فظاهر لأن التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما، وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه أولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف ا هـ. وذهب صاحب غاية البيان إلى أن المراد بأحدهما طواف العمرة وبالآخر طواف الزيارة بأن أتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى أربعة عشر شوطاً بدليل قولهم في جواب المسألة يجزئه والمجزئ عبارة عما يكون كافياً في الخروج عن عهدة الفرض، ولا يحصل الإجزاء بترك الفرض والإتيان بالسنة وبدليل قولهم إن القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا ليس المراد بهما إلا طواف العمرة وطواف الزيارة قوله: **(وإذا رمى يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعها)** لقوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي﴾ والتمتع يشمل القران العرفي والتمتع العرفي كما قدمناه. قيد بالذبح بعد الرمي لأن الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالمحبة كما قيده بها في ذبح المفرد لما أنه واجب على القارن والمتمتع. وأطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة أجزاء، وإنما كان مجزئاً لحديث الصحيحين عن جابر: حججنا مع رسول الله ﷺ فنحرنا البعير عن سبعة والبقرة عن سبعة. وأشار بالتخيير بين البدنة وسبعها

يطوف طواف القدوم ويرمل فيه أيضاً لأنه طواف بعده سعي، وكذا في خزانة الأكمل. وإنما الرمل في طواف العمرة وطواف القدوم مفرداً كان أو قارناً، وأما ما نقله الزيلعي عن الغاية للسروجي من أنه إذا كان قارناً لم يرمل في طواف القدوم إن كان رمل في طواف العمرة فخلاف ما عليه الأكثر ا هـ قوله: **(بدليل قولهم في جواب المسألة يجزئه)** قال في النهر: فإن قلت المراد بالإجزاء معناه اللغوي وهو الاكتفاء قلت: يرده التعليل بقوله لأنه أتى بما هو المستحق عليه إذ ظاهره أن المراد المعنى الاصطلاحي. ولقائل أن يقول: معنى قول محمد «يجزئه» أي ما فعله من الإتيان بالسعي الواجب عليه للعمرة وإن قدم طواف الحج عليه لأن وصل سعي طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقول صاحب الهداية لأنه أتى بما هو المستحق عليه وهذا لأن محط الفائدة أن سعيه صحيح لكنه مسيء بتقديم طواف الحج عليه، وبهذا اكتفينا مؤنة التعبير بالإجزاء فتدبر قوله: **(ولم يقيد الذبح بالمحبة)** قال الرملي: أي بقوله «أن

....

إلى أنه دم عبادة لا دم جناية فيأكل منه كما سيأتي، وسيأتي في الأضحية أنه لا بد أن يكون الكل مريداً للقربة وإن اختلفت جهة القربة فلو أراد أحد السبعة لحماً لأهله لا يجزئهم، واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله ﷺ «أنا أغني الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه»[1] وما في المبتغى: ولو بعث القارن بثمن هديين فلم يوجد بذلك بمكة إلا هدي واحد فبذبحه لا يتحلل عن الإحرامين ولا عن أحدهما ا هـ. محمول على هدي الإحصار لأن التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر. وفي الظهيرية والخانية: والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة، والجزور أفضل من البقرة كما في الأضحية فإن كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان أفضل.

قوله: **(وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة إذا فرغ ولو بمكة)** أي صام العاجز عن الهدي لقوله تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك

أحب»، وقوله «كما قيده بها في ذبح المفرد» غفلة منه لأنه لم يقيده بها أيضاً بل قال: ثم اذبح ثم احلق أو قصر والحلق أحب. قوله: **(وأشار بالتخيير بين البدنة وسبعها إلى أنه دم عبادة الخ)** مقتضاه أنه لو كان دم جناية لما تخير، وفي أضحية الوقاية وشرحها للقهستاني كبقرة ذبحها ثلاثة عن أضحية ومتعة وقران في الحج فإنه يصح، وكذا لو ذبح سبعة عن تلك وعن الإحصار وجزاء الصيد أو الحلق والعقيقة والتطوع فإنه يصح في ظاهر الأصول، وعن أبي يوسف: الأفضل أن تكون من جنس واحد، فلو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب جاز، وعن أبي حنيفة أنه يكره كما في النظم ا هـ. وسيذكر في الهدي يجوك الاشتراك في بدنة كما في الأضحية بشرط إرادة الكل القربة وإن اختلفت أجناسهم من دم متعة وإحصار وجزاء صيد وغير ذلك ا هـ. قوله: **(والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة)** قال في الشرنبلالية: يقيد بما إذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان قول المصنف: **(وصام العاجز عنه)** اختلف أصحابنا في تعريف حد الغني في باب الكفارات فقال بعضهم: قوت شهر فإن كان عنده أقل منه جاز له الصوم. وقال ابن مقاتل: من كان عنده قوت يوم وليلة لم يجز له الصوم إن كان الطعام الذي عنده مقدار ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روي عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف أنه إذا كان عنده قدر ما يشتري به ما وجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم. وقال بعضهم في العامل بيده أي الكاسب: يمسك قوت يومه ويكفر بالباقي، ومن لا يعمل يمسك قوت شهر على ما ذكره الكرماني وهو تفصيل حسن إلا أن هذا إذا لم يكن في ملكه عين المنصوص وإلا فلا يجوز له الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع. ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم. وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة إن كان له فضل عن مسكنه وكسوته عن الكفاف وكان الفضل مائتي درهم فصاعداً لا يجزئه الصوم. كذا في شرح اللباب. في حاشية المدني عن المنسك الكبير للسندي يعلم من عبارة الظهيرية أن من كان بمكة معسراً وببلده موسراً يجوز في حقه الصوم لأن مكان الدم مكة

---

(١) رواه مسلم في كتاب الزهد حديث ٤٦.

....

عشرة كاملة﴾ [البقرة: ١٩٦] والعبرة لأيام النحر في العجز والقدرة، وكذا لو قدر على الهدي قبل أن يكمل صوم الثلاثة أيام أو بعد ما أكمل قبل أن يحلق ويحل وهو في أيام الذبح بطل صومه ولا يحل إلا بالهدي، ولو وجد الهدي بعد ما حلق وحل قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدي، ولو صام ثلاثة أيام ولم يحلق ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدي فصومه ماضٍ ولا شيء عليه. كذا ذكر الأسبيجابي. ويدل على أنه لو صام في وقته مع وجود الهدي ينظر؛ فإن بقي إلى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الأصل؛ وإن

فاعتبر يساره وإعساره بها ا هـ قوله: **(والعبرة لأيام النحر في العجز والقدرة)** ذكر الشرنبلالي في رسالة سماها «بديعة الهدي لما استيسر من الهدي» وذكر أن المحلل عن الإحرام لغير المحصر إنما هو الحلق أو التقصير، وللمحصر ذبح الهدي في محله، وذكر أن الهدي وجب شكراً على القارن والمتمتع وأنه أصل والصوم خلف عنه، وأن شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم النحر، ثم حقق أن العبرة لوجود الهدي في أيام النحر وأنه لا بدلية لين الهدي والحلق حتى يقال وجود الهدي بعد الحلق لا يعتبر لحصول المقصود بالخلف وهو الحلق كما وقع في عدة من المعتبرات إذ لا دخل للحلق قبل وجوده فيها فوجوده فيها يبطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه وإن تحلل قبله لموجب اطلاق النص، ولقول المحققين العبرة لأيام النحر وجوداً وعدماً للهدي. قال الكمال: فإن قدر على الهدي في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي وسقط الصوم لأنه خلف، وإذا قدر على الأصل قبل تأدي الحكم بالخلف بطل الخلف ا هـ. فقد نص على أن الصوم خلف عن الهدي والهدي لا يتحلل به ولا بخلفه بل بالحلق أو التقصير وهذا عين الصواب. وأما قوله «وإن قدر على الهدي بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدي لأن التحلل قد حصل بالحلق فوجود الأصل بعده لا ينقض الخلف» ا هـ. ففيه تدافع وتقييد لمطلق الكتاب كما تقدم، وذلك لأنه أفاد أنه يتحلل بالهدي أصلاً وبالحلق خلفاً، فإذا وجد الهدي لا يبطل خلفه الذي هو الحلق على كلامه الأخير، والصواب كلامه الأول. ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها ما في هذا الشرح، ونازعهم بما مر. وحاصل كلامه وجوب الهدي بوجوده في أيام النحر سواء حلق أو لا، وأنه لا يسقط الهدي إلا بوجوده بعدها مخالفاً لما هو المنصوص عليه في كثير من المعتبرات. أقول: لا يخفى عليك أن الواجب اتباع المنقول، ووجهه أن المقصود من الذبح إباحة التحلل بالحلق أو التقصير، فإذا عجز عن الذبح جعل الصوم خلفاً عنه في إباحة التحلل بالحلق، فإذا قدر على الذبح في أيام النحر قبل الحلق وجب الذبح لعدم حصول المقصود بالخلف فبطل الخلف كما لو وجد المتيمم الماء قبل الصلاة، أما لو قدر عليه بعد الحلق لا يبطل الصوم كما لو وجد الماء بعد الصلاة لحصول المقصود به وهو التحلل بالحلق، وحينئذ فحصول الأصل الذي هو الذبح بعد تحقق المقصود الذي هو الحلق أو التقصير لا ينقض الخلف الذي هو الصوم. ، هذا معنى ما في الفتح وغيره، وليس في كلام الفتح ولا في غيره جعل الحلق خلفاً عن الذبح، وقولهم «العبرة لأيام النحر» يعني قبل حصول المقصود فافهم قوله: **(ويدل على أنه لو صام في وقته)** انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا في الفتح

....

هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الأصل فكان المعتبر وقت التحلل. كذا في فتح القدير. وقوله «آخرها يوم عرفة» بيان للأفضل وإلا فوقته وقت الحج بعد الإحرام بالعمرة لأن المراد بالحج في الآية وقته لأن نفسه لا يصلح ظرفاً. وإنما كان الأفضل التأخير لأن الصوم بدل عن الهدي فيستحب تأخيره إلى آخر وقته رجاء أن يقدر على الأصل. كذا في الهداية. وأشار بقوله «إذا فرغ» إلى أن المراد بالرجوع في الآية الفراغ من أعمال الحج مجازاً إذا الفراغ سبب للرجوع إلى أهله، وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها بمكة ويشهد له حديث البخاري مرفوعاً «وسبعة إذا رجعتم إلى أهليكم وإنما عدل أئمتنا عن الحقيقة إلى المجاز لفرع مجمع عليه وهو أنه لو لم يكن له وطن أصلاً ليرجع إليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الأعمال، وكذا لو رجع إلى مكة غير قاصد للإقامة بها حتى تحقق رجوعه إلى غير أهله ووطنه ثم بدا له أن يتخذها وطناً كان له أن يصوم بها مع أنه لم يتحقق منه الرجوع إلى وطنه. كذا في فتح القدير. وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضاً وواجباً وهو بمضي أيام التشريق لأن اليوم الثالث منها يوم للرمي الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيفيد أنه لو صام السبعة وبعضها من أيام التشريق فإنه لا يجوز ولما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقاً فلذا لم يقيد ههنا.

بل الذي فيه «ولو صام الخ» قوله: **(بيان للأفضل)** قال في النهر: وأفاد بقوله «آخرها يوم عرفة» أن صومها بعده لا يجوز فما في البحر فيه نظر ا هـ. وأجيب عنه بأن قوله «بيان للأفضل» راجع إلى تأخير الصوم إلى يوم عرفة لا إلى كونه قبل أيام النحر ا هـ. قلت: والذي يظهر أن هذا لم يخف على صاحب النهر حتى يجاب عن نظره به لأن عبارة المؤلف صريحة في ذلك، ولعل مراده أن المناسك حمل كلام المصنف على بيان ما هو الأهم وهو عدم جواز التأخير، ويكون حينئذ فيه إشارة إلى ما هو الأفضل لا على بيان الأفضل وترك الأهم كما فعل المؤلف تأمل. لكن لا يخفي أن قول المصنف الآتي «فإن لم يصم الثلاثة إلى يوم النحر تعين الدم» صريح في بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا «آخرها يوم عرفة» بياناً للأفضل لئلا يتكرر كلامه فتأمل قوله: **(بعدالإحرام بالعمرة)** هذا بالنسبة للتمتع، أما القارن فلا بد أن يكون بعد الإحرام بالحج والعمرة فقد ذكر في اللباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الإحرام بهما في القارن وبعد إحرام العمرة في المتمتع ا هـ. لكن هل يشترط صومها في المتمتع حالة وجود الإحرام أم يجوز حال كونه حلالاً أي بعد ما أحل من إحرام العمرة فيه كلام. قال في شرح اللباب: ثم اعلم أن كل ما هو شرط في صوم القارن فهو شرط في صوم المتمتع بلا خلاف إلا إحرام الحج فإنه ليس بشرط لصحة صوم المتمتع في ظاهر المذهب على قول الأكثر، بل يشترط أن يكون بعد إحرام العمرة فقط، فلو صام المتمتع في أشهر الحج بعد ما أحرم بالعمرة قبل أن يحرم بالحج جاز إلا أن وجود الإحرام حالة صوم الثلاثة شرط في جواز صوم القران، وأما صوم المتمتع فالأكثر على عدم اشتراط ذلك، ففي البدائع: وهل

بمكة فإن لم يصم إلى يوم النحر تعين الدم وإن لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم

قوله: **(فإن لم يصم إلى يوم النحر تعين الدم)** أي إن لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلاً وصار الدم متعيناً لأن الصوم بدل وإلا بدال لا تنصب إلا شرعاً والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الأصل، وعن ابن عمر أنه أمر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدي تحلل وعليه دمان: دم التمتع ودم التحلل قبل الهدي. كذا في الهداية هنا. وقال فيما يأتي في آخر الجنايات: فإن حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحلق في غير أوانه لأن أوانه بعد الذبح، ودم بتأخير الذبح عن الحلق. وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الأول فنسبه صاحب غاية البيان إلى التخليط لكونه جعل أحد الدمين هنا دم الشكر والآخر دم الجناية وهو صواب، وفيما يأتي أثبت عند أبي حنيفة دمين آخرين سوى دم الشكر، ونسبه في فتح القدير أيضاً في باب الجنايات إلى السهو وليس كما قالا بل كلامه صواب في الموضعين فهنا لما لم يكن جانياً بالتأخير لأنه لعجزه لم يلزمه لأجله دم ولزمه دم للحلق في غير أوانه، وفي باب الجنايات لما كان جانياً بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قرره، ولم يذكر دم الشكر لأنه قدمه في باب القران وليس الكلام إلا في الجناية وسيأتي تمامه هناك بأزيد من هذا إن شاء الله تعالى قوله: **(وإن لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها)** يعني إن لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لأنه تعذر عليه أداؤها لأنه يصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج، وذلك خلاف المشروع فعدم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لأن الدخول وعدمه سواء إذا لم يطف لها. والمراد أكثر أشواطه حتى لو طاف لها أربعة أشواط ثم وقف بعرفة

يجوز له بعد ما أحرم بالعمرة في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج؟ قال أصحابنا، يجوز، سواء. طاف لعمرته أو لم يطف ا هـ. وهو ظاهر في هذا المعنى لكن ليس بصريح في المدعى إذ يمكن حمله على المتمتع الذي ساق الهدي، وكذا ما في المدارك وشرح الكنز من أن وقته أشهر الحج الإحرامين في حق المتمتع لكنه يوهم أنه لا يصح بعد إحرام الحج وليس كذلك، بل بعده هو المستحب أو المتعين. ا هـ ملخصاً وتمامه فيه قوله: **(بل كلامه صواب في الموضعين الخ)** حاصله أنه يجب عليه عند الإمام ثلاثة دماء: دم القران، ودم الجناية على الإحرام بالحلق في غير أوانه، ودم تأخير الذبح. ولما كان فرض المسألة هنا فيمن عجز عن الهدي لم يكن جانياً بتأخيره وإنما الجناية حصلت بالحلق في غير أوانه فلزمه دم له ودم للقران، وأما ما في الجنايات فهو في غير العاجز فلزمه دمان. ولم يذكر دم الشكر لذكره له هنا لكن لزوم الدمين هناك خلاف المذهب، وساغ حمل كلام الهداية عليه لتصحيحه وإخراجه عن الخطأ والسهو. هذا وقد يقال إنه إذا لم يكن جانياً بالتأخير لم يكن جانياً أيضاً بالحلق في غير أوانه فينبغي أن لا يلزمه إلا دم القران لأن العجز عذر، وقد نقل الشرنبلالي في رسالته عن شرح مختصر الطحاوي للإمام الأسبيجابي ما نصه: ولو لم يصم الثلاثة لم يجز الصوم بعد ذلك ولا يجزئه إلا

لرفض العمرة وقضاؤها.

باب التمتع

وهو أن يحرم بعمرة من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل

فإنه لا يصير رافضاً لها إذ قد أتى بركنها ولم يبق إلا واجباتها من الأقل والسعي ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما إذا طاف الأقل ثم وقف فإنه كالعدم فيصير رافضاً. والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف أصلاً فإنه لو طاف طوافاً ما ولو قصد به طواف القدوم للحج فإنه ينصرف إلى طواف العمرة ولم يكن رافضاً لها بالوقوف لأن الأصل أن المأتي به من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف إلى ما هو متلبس به، وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الأول لها والثاني له ولا شيء عليه كمن سجد في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة انصرف إلى سجدة الصلاة. ولم يقيد الوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم لأنه لا حاجة إليه لأن الوقوف قبل وقته لا اعتبار به، وقيد بالوقوف لأنه لا يكون رافضاً لها بمجرد التوجه إلى عرفات هو الصحيح. والفرق بينه وبين مصلي الظهر يوم الجمعة إذا توجه إليها أن الأمر هناك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر، والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل أداء العمرة فافترقا. وأطلق في رفضها فشمل ما إذا قصده أو لا، وأشار به إلى سقوط دم القران عنه لعدمه وإنما وجب دم لرفضها لأن كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاؤها لأن الشروع ملزم كالنذر والله أعلم.

باب التمتع

أخره عن القران لتأخره عنه رتبة كما قدمه. وهو في اللغة من المتاع أو المتعة وهو

الدم، فإن لم يجد هدياً حل وعليه دم المتعة ولا دم عليه لإحلاله قبل أن يذبح ولا دم عليه لترك الصوم ا هـ قوله: **(هو الصحيح)** صححه صاحب الهداية والكافي وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان، وفي رواية الحسن والطحاوي عن أبي حنيفة يصير رافضاً بمجرد التوجه إلى عرفات وهو القياس، وفي الفتح والصحيح ظاهر الرواية. أقول: ويمكن الجمع بأن يكون الرفض بالتوجه والارتفاض بالوقوف، وثمرة الخلاف فيما إذا توجه إلى عرفة ثم بدا له فرجع عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف لعمرته وسعى لها ثم وقف بعرفة، هل يكون قارناً؟ جواب ظاهر الرواية يكون قارناً. كذا في شرح اللباب، وكان ينبغي أن يذكر الجمع بعد ذكر ثمرة الخلاف تأمل.

باب التمتع

قوله: **(فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة الخ)** قال في الشرنبلالية: يرد عليه أن الميقات لكل

....

الانتفاع أو النفع وفي الشريعة ما ذكره بقوله: **(وهو أن يحرم بعمرة من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج)** فقوله «من الميقات» للاحتراز عن مكة فإنه ليس لأهلها تمتع ولا قران لا للاحتراز عن دويرة أهله أو غيرها كما بيناه في القران، ولم يقيد إحرامها بأشهر الحج لأنه ليس بشرط لكن أداء أكثر طوافها فيها شرط، فلو طاف الأقل في رمضان مثلاً ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامة كان متمتعاً. وإنما لم يقيد الطواف به لما يصرح به في هذا الباب. وإنما ذكر الحلق لبيان تمام أفعال العمرة لا لأنه شرط في التمتع لأنه مخير بينه وبين بقائه محرماً بها إلى أن يدخل إحرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدي فإنه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها لزمه دم لأن سوق الهدي عارض منعه من التحلل على خلاف الأصل. وفي قوله «ثم يحرم بالحج» دلالة على تراخي إحرامه عن أفعالها فخرج القران، ولم يقيد الحج بأن يكون من عامه للعلم به لأن معنى التمتع الترفق بأداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط أن يكون من عام الإحرام العمرة بل من عام فعلها حتى لو أحرم بعمرة في رمضان وأقام على إحرامه إلى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرته من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعاً بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمرة كفائت الحج فأخر إلى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعاً لأنه ما أتى بأفعالها عن إحرام عمرة بل للتحلل عن إحرام الحج فلم تقع هذه الأفعال معتداً بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً. وقوله «يوم التروية» بيان للجواز وإلا فالأفضل أن يكون قبله للمسارعة إلى الخير، وقوله «من الحرم» بيان للمقيات المكاني لأهل مكة ولم يقيد بعدم الإلمام بأهله فيما بينهما إلماماً صحيحاً لما يصرح به قريباً. وحاصله أنه إن ألم بينهما بأهله إلماماً صحيحاً بطل تمتعه وإلا فلا، والصحيح منه أن لا يكون العود مستحقاً عليه يقال ألم بأهله

بما يناسبه فيشمل المكي قوله: **(والصحيح منه)** أي من الإلمام. قال في العناية: يقال ألم بأهله إذا نزل وهو على نوعين: صحيح وفاسد والأول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة الإحرام. وهذا إنما يكون في المتمتع الذي لم يسق الهدي، والثاني ما يكون عى خلافه وهو إنما يكون فيمن ساقة ا هـ. وقال في المعراج بعد ما تقدم وفي المحيط: الإلمام الصحيح أن يرجع إلى أهله بعد العمرة ولا يكون العود إلى العمرة مستحقاً عليه، وعن هذا قلنا لا تمتع لأهل مكة وأهل المواقيت ا هـ. وهذا ما ذكره المؤلف، والظاهر أن التفسير الأول إنما هو في حق الآفاقي، والثاني أعم منه يدلك على هذا ما في الهداية: إذا ساق الهدي فإلمامه لا يكون صحيحاً بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وأحرم بعمرة وساق الهدي حيث لم يكن متمتعاً لأن العود هناك غير مستحق عليه فيصح إلمامه بأهله. قال في العناية: لأن المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن إلى الحرم أو إلى مكة وليس ههنا

منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج ويذبح فإن

نزل وهو يزور إلماماً أي غباً. كذا في المغرب. وإنما يقطع التلبية فيها بأوله لما صححه أبو داود عن ابن عباس أنه عليه السلام كان يمسك عن التلبية في العمرة إذا استلم الحجر. ولم يذكر طواف القدوم لأنه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المبتغى. أي لا يكون مسنوناً في حقه بخلاف القارن لأن المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس لها طواف قدوم ولا صدر، والحكمة فيه أن المعتمر متمكن من أدائها حين وصل إلى البيت، وأما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم إلى أن يجيء وقته، والطواف ركن معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية. وفي قوله «ويحج» دلالة على أنه يسعى للحج ويرمل في طوافه والذي أتى به أولاً إنما هو عن العمرة فإن سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد إحرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لأنهما لا يتكرران قوله: **(ويذبح فإن عجز فقد مر)** أي في باب القران فإن حكمهما واحد قوله: **(فإن صام ثلاثة أيام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة)** لأن سبب وجوبه التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز أداؤه قبل سببه قوله: **(وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف)** أي صح صوم الثلاثة بعد ما أحرم بالعمرة قبل الطواف لأنه أداء بعد السبب لأن سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص ومأخذ الاشتقاق علة للمترتب، والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لأنها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعاً في الجاهلية وهو معنى التمتع، ولما لم يمكنه الخروج عن إحرامها بلا فعل نزل الإحرام منزلتها فلذا جاز بعد إحرامها قبل الفراغ منها.

قيد بصوم الثلاثة لأن صوم السبعة لا يجوز إلا بعد الفراغ وإن كان السبب فيهما واحداً لأن الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد الفراغ. وقيد

بموجود لكونه في الحرم أو في مكة فلا يتصور العود، وإذا ساق الهدي لا يكون متمتعاً فلأن لا يكون إذا لم يسق كان أولى ا هـ. فقد جعل إلمام هذا المكي صحيحاً مع أنه قد ساق الهدي قوله: **(ولم يذكر طواف القدوم الخ)** قال في العناية: قوله «ولو كان هذا المتمتع بعد ما أحرم بالحج طاف» يعني طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج إلى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لأنه أتى بذلك مرة ولا تكرار فيه، وفي هذا الكلام دلالة على أن طواف التحية مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه ا هـ. قال في الفتح: ولا يخلو من شيء فإن الظاهر أن المراد أنه إذا طاف ثم سعي أجزأه عن السعي لا أنه يشترط للإجزاء اعتباره طواف تحية، بل المقصود أن السعي لا بد أن يترتب شرعاً على طواف، فإذا فرضنا أن المتمتع بعد إحرام الحج تنفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعي الحج، ومن قيد إجزاءه بكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان ا هـ. وحاصله أن منشأ توهمه حمله الطواف على طواف القدوم كما صرح به ولا شيء يفيد تقييده به قوله: **(سواء كان بعد ما أحرم**

عجز فقد مر فإن صام ثلاثة من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف فإن أراد سوق الهدى أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا

بكون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لأن الصوم قبل أشهر الحج لا يجوز، سواء كان بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أو لا، وقد تقدم أن الأفضل تأخير صومها إلى السابع من ذي الحجة لرجاء القدرة على الأصل وهو الهدي قوله: **(فإن أراد سوق الهدى أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر)** بيان لأفضل التمتع اقتداء برسول الله ﷺ. والواو في قوله «وساق» بمعنى «ثم» لأن الأفضل أن لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق، وأفاد بالتقليد أنه أفضل من التجليل وبالسوق أنه أفضل من القود إلا إذا كانت لاتنساق فيقودها. والضمير في قوله «أراد» عائد إلى المتمتع بمعنى مريده، والمراد بالإحرام إحرام العمرة، وقيد بالبدنة لأن الشاة لا يسن تقليدها. والإشعار في اللغة الإعلام بأن البدنة هدي والمراد هنا أن يشق سنامها من الجانب الأيمن. كذا في شرح الأقطع. وفي الهداية قالوا: والأشبه هو الأيسر وهو مكروه عند أبي حنيفة، حسن عندهما للإتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره، وأجيب لأبي حنيفة بأنه مثلة وقد نهى عنه فتعارضا فرجحنا المنع لأنه قول وهو مقدم على الفعل أو نهي وهو مقدم على المبيح، ورد بأنه ليس منها لأنها ما يكون تشويهاً كقطع الأنف والأذنين فليس كل جرح مثلة ولأنه نهى عنها في أول الإسلام وفعل الإشعار في حجة الوداع. فلو كان منها لم يفعله وبأن إشعاره عليه السلام لصيانة الهدي لأن المشركين لا يمتنعون عن تعرضه إلا به. وقال الطحاوي: إنما كره أبو حنيفة الإشعار المحدث الذي يفعل على وجهِ المبالغة ويخاف منه السراية إلى الموت لا مطلق الإشعار، واختاره في غاية البيان وصححه وفي فتح القدير أنه الأولى قوله: **(ولا يتحلل بعد عمرته)** لأن سوق الهدي يمنعه من التحلل لحديث البخاري: أني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر. وقد قدمنا أنه لو حلق رأسه بعد الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدي لزمه دم، ومقتضاه أنه

للعمرة في أشهر الحج أو لا) هذا التعميم لا يصح مع قوله قبل أشهر الحج تأمل قوله: **(والواو في قوله وساق بمعنى ثم الخ)** قال في النهر أقول: في كلامه بتقدير إبقاء الواو على بابها ما يدل على ما ادعاه لأنها لمطلق الجمع، وظاهر أن معنى أحرم أتى به وهو إنما يكون بالنية مع التلبية لا أنه شرع فيه كما توهمه في البحر ا هـ. قلت: وحيث أقر بأن الواو لمطلق الجمع كما هو الواقع يصدق بأن يكون إحرامه بالنية مع السوق أو مع التلبية فإنه بكل آت بالإحرام لأنه كما يكون بالنية مع الذكر يكون بها مع الخصوصية كما مر. فالحصر بقوله «وهو إنما يكون الخ» مدفوع، والقول بالدلالة على ما ذكره المؤلف ممنوع فتدبر قوله: **(وقد قدمنا الخ)** أي أول هذا الباب. ثم إن وجوب الدم إذا لم يرجع إلى أهله قال في اللباب: ولو حلق لم يتحلل من إحرامه ولزمه دم وإن بدا له أن لا يحج صنع

يشعر ولا يتحلل بعد عمرته ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب فإذا حلق يوم النحر

يلزمه موجب كل جناية على الإحرام كأنه محرم. والحاصل أن لسوق الهدي تأثيراً في إثبات الإحرام ابتداء فكان له أثر في استدامة الإحرام أيضاً بل أولى لأن البقاء أسهل. كذا في النهاية قوله: **(ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب)** لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدي، وإنما ذكر يوم التروية لأن الأفعال بعد ذلك تتعقب الإحرام قوله: **(فإذا حلق يوم النحر حل من إحراميه)** أي من إحرامي الحج والعمرة وهو تصريح ببقاء إحرام العمرة بعد الوقوف بعرفة إلى الحلق، وأورد عليه في النهاية بأن القارن إذا قتل صيداً بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان، وأجاب بأن إحرام العمرة قد انتهى بالوقوف في حق سائر الأحكام وإنما يبقى في حق التحلل لا غير كأحكام الحج تنتهي بالحلق في يوم النحر ولا يبقى إلا في حق النساء خاصة، واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند إطلاق الشارح في هذا الكتاب بأن القارن إذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج والعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان ا هـ. لكن صاحب النهاية لم يجزم به إنما عزاه إلى شيخ الإسلام في مبسوطه وهو اختياره، وأكثر عبارات الأصحاب كما قال الشارح. وفي فتح القدير: وهو الظاهر إذ قضاء الأعمال لا يمنع بقاء الإحرام والوجوب إنما هو باعتبار أنه جناية على الإحرام لا على الأعمال، والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا. وقد تناقض كلام شيخ الإسلام فإنه أوجب في

بهديه ما شاء ولا شيء عليه، ولو أراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك، وإن نحره ثم رجع بعد الحلق إلى أهله ثم حج لا شيء عليه أي لأنه غير متمتع، ولو رجع إلى غير أهله ثم حج من الآفاق يكون متمتعاً وعليه هديان: هدي التمتع وهدي الحلق قبل الوقت ا هـ. وفي شرحه عن المحيط: فإن ذبح الهدي فرجع إلى أهله فله أن لا يحج لأنه لم يوجد في حق الحج إلا مجرد النية فلا يلزمه الحج، وإن أراد أن ينحر هديه ويحل ولا يرجع ويحج من عامه لم يكن له ذلك لأنه مقيم على عزيمة التمتع فيمنعه الهدي من الإحلال فإن فعله ثم رجع إلى أهله ثم حج لا شيء عليه لأنه غير متمتع، ولو حل بمكة فنحر هديه ثم حج قبل أن يرجع إلى أهله لزمه دم لتمتعه وعليه دم آخر لأنه حل قبل يوم النحر ا هـ قوله: **(واستبعده)** أي استبعد ما قاله في النهاية. وقوله «وهو المراد عند إطلاق الشارح الخ» جملة معترضة أي إذا أطلق الشارح في هذا الكتاب فالمراد به الزيلعي قوله: **(في هذا الكتاب)** أقول: بل هو المراد متى أطلق شارح الكنز في عبارات العلماء مطلقاً كما أن المراد بشارح الهداية متى أطلق هو الإمام السغناقي صاحب النهاية قوله: **(يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة)** أي اتفاقاً، وقوله «وبعد الحلق قبل الطواف شاتان» فيه خلاف وقيل بدنة وشاة. وقال الوبري: بدنة للحج ولا شيء عليه للعمرة، واستصوبه في الفتح كما سيأتي معللاً في الجنايات بما ظاهره بقاء الإحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقاً كما هو ظاهر كلام الزيلعي. قوله: **(وأكثر عبارات الأصحاب)** «أكثر» مبتدأ خبره قوله «كما قال الشارح» قوله: **(وقد تناقض كلام شيخ الإسلام الخ)** قال في النهر: يمكن أنه

حل من إحراميه ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها فإن عاد المتمتع إلى بلده بعد العمرة ولم

جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو من أن يكون إحرام العمرة بعد الوقوف توجب الجناية عليه شيئاً أو لا، فإن أوجبت لزم شمول الوجوب وإلا فشمول العدم. فالحاصل أن المذهب بقاء إحرام العمرة إلى الحلق ويحل منه في كل شيء حتى في حق النساء إذا كان متمتعاً ساق الهدي لأن المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه، وفي القارن يحل منه في كل شيء إلا في النساء كإحرام الحج، وهذا هو الفرق بين المتمتع الذي ساق الهدي وبين القارن وإلا فلا فرق بينهما بعد الإحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا. وفي المحيط: قارن طاف لعمرته ثم حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحلق، ولو أحرم بعمرة فطاف لهاثم أضاف حجة ثم حلق يحل من عمرته ولا شيء عليه لأنه بمنزلة من أحرم بالحجة بعد ما حلق من العمرة قوله: **(ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها)** لقوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٩٦] بناء على عود اسم الإشارة إلى التمتع لا إلى الهدي بقرينة وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا أن نفعله بخلاف الهدي فإنه علينا، فلو كان مراداً لقيل «ذلك على من لم يكن» ولكونها اسم إشارة للبعيد والتمتع أبعد من الهدي. ثم ظاهر الكتب متوناً وشروحاً وفتاوي أنه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم: وإذا عاد المتمتع إلى

قائل بانتهائه بالوقوف إلا في حق النساء، وقد نقل في الفتح عن الغاية معزياً إلى المبسوط والبدائع والأسبيجابي: لو جامع القارن أول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة كان عليه بدنة للحج وشاة للعمرة لأن القارن يتحللِ من إحرامين بالحلق إلا في حق النساء فهو محرم بهما في حقهن أيضاً، وهذا يخالف ما ذكره في الكتاب وشروح القدوري فإنهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق ا هـ. وهو ظاهر في أن إيجاب الشاتين لا مخالفة فيه ا هـ. قلت: لكن قول النهاية فيما مر وإنما يبقى في حق التحلل لا غير يفيد انتهاء بالوقوف في حق النساء أيضاً، وقد علمت أن ما في النهاية معزى إلى شيخ الإسلام قوله: **(فإن أوجبت)** أي الجناية لزم شمول الوجوب أي في الجماع وغيره وإلا أي وإن لم توجب شيئاً لزم شمول العدم أي عدم الوجوب في الجماع وغيره، أما الإيجاب في الجماع وعدمه في قتل الصيد فلا وجه له، وسيأتي في الجنايات أن المذهب في مسألة الصيد لزوم دمين وأن لزوم دم ضعيف قوله: **(ثم ظاهر الكتب الخ)** قال في النهر: وقد صرح أصحاب المذهب بأن الآفاقي المتمتع لو عاد إلى بلده بطل تمتعه اتفاقاً بين الإمام وصاحبيه وأن شرط التمتع مطلقاً عدم الإلمام الصحيح ولا وجود للمشروط بدون شرطه، ولا شك أنهم قالوا بوجود الفاسد مع الإثم ولم يقولوا بوجود الباطل شرعاً مع ارتكاب النهي، ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ. كذا في الفتح ملخصاً. واختار منعها أي العمرة أيضاً وإن لم يحج لكن لا يخفى أن ما استدل به من كلام أئمة المذهب لا يقتضي عدم تحققها منه بل عدم كونه متمتعاً وهو الموافق لما سيأتي في إضافة الإحرام إلى الإحرام أن المكي لو أدخل إحرام الحج على العمرة بعد ما طاف لها أو لم يطف ولم يرفض شيئاً أجزأه

....

أهله ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه. قال في غاية البيان: ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الإلمام الصحيح، ومقتضاه أنه لو أحرم بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرم بحج فإنه لا يلزمه دم، لكن صرح في التحفة بأنه يصح تمتعهم وقرانهم فإنه نقل في غاية البيان عنها أنهم لو تمتعوا جاز وأساؤوا ويجب عليهم دم الجبر، وهكذا ذكر الأسبيجابي ثم قال: ولا يباح لهم الأكل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم إن كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم «لا تمتع ولا قران لمكي» نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وَهو فرع الصحة، واشتراطهم عدم الالمام فيما بينهما إنما هو للتمتع المنتهض سبباً للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر. فالحاصل أن المكي إذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فإن كان من نيته الحج من عامه فإنه يكون آثماً لأنه عين التمتع المنهي عنه لهم، فإن حج من عامه لزمه دم جناية لا دم شكر، وإن لم يكن من نيته الحج من عامة ولم يحج فإنه لا يكون آثماً بالاعتمار في أشهر الحج لأنهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتمار في أشهر الحج. وما

لأنه أتى بأفعالها كما لزمته غير أن منهي عنه. وبهذا عرف أنه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقران، وهذا هو المترجم له في الباب الآتي ا هـ. وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الصحة وكذا ما ذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم ذلك وأنه أولى مما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشرنبلالية بما اتفقوا عليه متوناً وشروحاً في باب إضافة الإحرام إلى الإحرام من أن المكي لو أدخل إحرام الحج إلى آخر ما مر، وذكر أنه لا خلاف في صحة قران المكي وتمتعه، وأن الكمال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجعه متأملاً. ورده أيضاً في شرح اللباب بما حاصله أن مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المسنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من الصحة، وسيذكر المؤلف هذا التوفيق قريباً قوله: **(قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ)** لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه الزيلعي بقوله: ولأن ميقات أهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة الحل. فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القران. قوله: **(لوجود الإلمام الصحيح)** هذا خاص فيمن لم يسق الهدي وحلق، أما إذا ساق الهدي أو لم يسق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملماً بأهله إلماماً صحيحاً، فدعوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا نبه عليه في الشرنبلالية، وكان مبنى ما ذكره تفسير الإلمام الصحيح بما مر عن العناية وليس كذلك، بل مبنى المسألة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بأن يرجع إلى أهله عن العمرة ولا يكون الرجوع إلى العمرة مستحقاً عليه. ولهذا قال: وعن هذا قلنا لا تمتع لأهل مكة كما مر ومثله في النهاية، وإذا كان كذلك فالإلمام الصحيح موجود هنا لما قدمناه عن العناية أن المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن إلى الحرم أو إلى مكة. وليس ههنا بموجود لكونه في الحرم أو في مكة، وعليه فعدم التصور في الثلاث مسلم تأمل قوله: **(وما في البدائع الخ)** اعلم أن عدم جواز العمرة للمكي قال في الفتح: إنه فاشٍ بين حنيفة العصر من أهل مكة ونازعهم في

....

في البدائع من أن الاعتمار في أشهر الحج للمكي معصية محمول على ما إذا حج من عامه وإذا قرن فإنه يكون آثماً أيضاً ويلزمه دم جناية. وفي الهداية: بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وقرن حيث تصح لأن عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقي. قال الشارحون: قيد بالقران لأنه لو تمتع فإنه لا يصح ويلزمه دم جناية لوجود الإلمام الصحيح بينهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الإلمام دون القران، ومقتضى الدليل أنه لا فرق بينهما في هذا الشرط وأن المكي يأثم إذا أحرم من الميقات بهما أو بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامة لأن التمتع المذكور في الآية يعمهما كما قدمناه وإيجابهم دم الجناية على المكي إذا خرج إلى الميقات وتمتع مقتضٍ لوجوب الدم على الآفاقي إذا تمتع وقد ألم بينهما إلماماً صحيحاً ولم يصرحوا به. وإنما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حولها من كال داخل المواقيت فإنهم بمنزلة أهل مكة وإن كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لأنهم في حكم حاضري المسجد الحرام. وفي النهاية: وأما القران من المكي فيكره ويلزمه الرفض والعمرة له في أشهر الحج لا تكره ولكن

ذلك بعض الآفاقيين من الحنفية من قريب ومعتمد أهل مكة ما وقع في البدائع: والذي ذكره غير واحد خلافه ا هـ ملخصاً. فقد مال صاحب الفتح إلى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام أنه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة أن الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج، سواء حج من عامه ذلك أو لا، ثم بين وجهه. ورده في النهر كما قدمناه آنفاً، وكذا رده منلا علي في شرح اللباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعه. وميل المؤلف إلى ذلك أيضاً فإنه صرح بأنه لا يكون آثماً، ثم أول عبارة البدائع والمسألة طويلة الذيل وقد أفردت بالتآليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدني، وذكر حاصل الأقوال في ذلك فراجعها. هذا وقد ذكر في اللباب أن المتمتع لا يعتمر قبل الحج. قال في شارحه: هذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضاً، وقد سبق أنه غير صحيح بل إنه ممنوع من التمتع والقران، وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف ا هـ. وفي حاشية المدني أن ما في اللباب مسلم في حق المتمتع السائق للهدي، أما غير السائق فلا لأنه خلاف مذهب أصحابنا جميعاً لأن العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة إلا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاقي كما صرح به في النهاية والمبسوط والبحر وأخي زاد والعلامة قاسم وغيرهم ا هـ قوله: **(وفي الهداية بخلاف المكي الخ)** متصل بقوله «وليس لأهل مكة تمتع ولا قران» كذا قال الشراح قوله: **(ومقتضى الدليل أنه لا فرق بينهما)** اعترضه السندي في منسكه الكبير بأن الإلمام الصحيح المبطل للحكم لا يتصور في حق القارن، وأما الإلمام الفاسد مع بقاء الإحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الإلمام فلا يبطل القران بالأولى ا هـ ملخصاً. وقوله المكي «يأثم الخ» أقول: فيه تطر يوضحه قول الهداية السابق لأن عمرته وحجته ميقاتيان أي بخلاف ما إذا تمتع بعد ما خرج إلى الكوفة فإنه لا يصح لأنه وإن كان إحرامه للعمرة آفاقياً لكن إحرامه للحج مكي، فهو حينئذ من أهل

يسق الهدى بطل تمتعه وإن ساق لا ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج

لا يدرك فضيلة التمتع لأن الإلمام قطع تمتعه ا هـ. ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال: مكي أحرم بعمرة وحجة رفض العمرة ومضى في الحجة وعليه عمرة ودم، فإن مضى العمرة لزمه دم لجمعه بينهما فإنه لا يجوز له الجمع، فإذا جمع فقد احتمل وزراً فارتكب محظوراً فلزم دم كفارة. ثم لا بد من رفض أحدهما خروجاً عن المعصية فرفض العمرة أولى، فإن طاف لعمرته ثلاثة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أبي حنيفة لأنه امتناع وهو أسهل من الإبطال، وعندهما يرفض العمرة، ولو طاف لها أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أتمهما وعليه دم لارتكابه المنهي عنه ا هـ. وفيها أيضاً: وذكر الإمام المحبوبي أن هذا المكي الذي خرج إلى الكوفة وقرن إنما يبيح قرانه إذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج، فأما إذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عاد وأحرم بها من الميقات لم يكن قارناً لأنه لما دخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعاً من القران شرعاً فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات. وتعقبه في فتح القدير بأن الظاهر الإطلاق لأن كل من حل بمكان صار من أهله مطلقاً قوله: **(فإن عاد المتمتع إلى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدي بطل تمتعه وإن ساق لا)** أي لا يبطل يعني إذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الأول ويلزمه في الثاني، ومحمد رحمه الله تعالى أبطل التمتع

المسجد الحرام. وأما القارن فلا لما علمت فلم تشمل الآية هذا المكي القارن لأنه بخروجه صار آفاقياً، وإنما تشمل من لم يخرج. هذا ما ظهر لي فتدبره قوله: **(وإيجابهم دم الجناية على المكي الخ)** قد علمت أن المكي إذا خرج إلى الميقات وتمتع لم يصر بمنزلة الآفاقي لأن حجته مكية ويصير آثماً كما قدمه، والدم الواجب عليه دم جناية لما ارتكبه من النهي، وهذا لم يوجد في الآفاقي أصلاً لأنه ليس مكياً. ثم إن وجوب الدم على المكي مبني على صحة تمتعه كما مر والآفاقي إذا ألم بأهله ثم حج لم يكن متمتعاً إذا لم يسق الهدي؛ فقوله «إذا تمتع» غير ظاهر فإيجاب الدم عليه إن كان لمخالفة النهي فلا وجه له لما علمت أنه ليس مكياً بل ليس متمتعاً أصلاً، وإن كان لمجرد إلمامه بأهله بعد عمرته فلا وجه له أيضاً لما سيأتي في الصفحة الثانية أنه لو بعث الهدي وتعجل ذبحه قبل يوم النحر وألم بأهله فلا شيء عليه مطلقاً، سواء حج من عامه أو لا، وفي مسألتنا إن لم يسق الهدي فلا شيء عليه بالأولى قوله: **(والعمرة له في أشهر الحج لا تكره الخ)** هذا مخالف لما سبق في الحاصل قوله: **(وبينه في المحيط)** وسيأتي بيانه أيضاً في باب إضافة الإحرام إلى الإحرام، والذي مشى عليه المصنف هناك إن المرفوض الحج قوله: **(وعليه عمرة ودم)** أي دم للرفض وهو دم جبر. كذا في اللباب قوله: **(وتعقبه في فتح القدير بأن الظاهر الإطلاق الخ)** أقول: نقل في الشرنبلالية كلام المحبوبي عن العناية ثم قال: وقول المحبوبي هو الصحيح نقله الشيخ الشلبي عن الكرماني ا هـ. وعليه فإطلاق كلام الهداية فيما تقدم مقيد بما ذكره المحبوبي تأمل قول المصنف: **(وإن لم يسق الهدي بطل تمتعه)** قال في النهر: فيه تجوز ظاهر إذ بطلان الشيء فرع وجوده لا وجود له مع فقد شرطه، فلو قال «لم يكن متمتعاً» لكان أولى ا هـ. قلت: إن سلم ذلك فهو تجوز شائع بينهم مثل بطلت صلاته وفسد صومه

وأتمها فيها وحج كان متمتعاً وبعكسه لا وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة

فيهما لأنه أداهما بسفرتين والمتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة، وهما جعلا استحقاق العود كعدمه فإنه بالهدي استدام إحرام العمرة إلى أن يحرم بالحج ويحل منهما. وظاهر كلامهم أن سوق الهدي يمنعه من التحلل وأنه التزام لإحرام الحج من عامه لكن في فتح القدير أنه لو بدا له بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤاخذ بذلك فإنه لم يحرم بالحج بعد، وإذا ذبح الهدي أو أمر بذبحه يقع تطوعاً ا هـ. وذكر الشارح أيضاً في دليل محمد لكون العود غير مستحق عليه أنه لو بعث هديه لينحر عنه ولم يحج كان له ذلك، فقولهما إن العود مستحق عليه بسوق الهدي معناه إذا أراد المتعة لا مطلقاً. وفي المحيط: فإن ذبح الهدي ورجع إلى أهله فله أن لا يحج لأنه لم يوجد منه في حق الحج إلا مجرد النية وبمجردها لا يلزمه الحج، فإذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو في الابتداء، وإن أراد أن ينحر هديه ويحل ولا يرجع إلى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لأنه مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدي من الإحلال، فإن فعله ثم رجع إلى أهله ثم حج لا شيء عليه لأنه غير متمتع. ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل أن يرجع إلى أهله لزمه دم لتمتعه لأنه لم يلم بأهله فيما بين النسكين وعليه دم آخر لأنه حل قبل يوم النحر ا هـ. فالحاصل أنه إذا ساق الهدي لا يخلو إما أن يتركه إلى يوم النحر أو لا، فإن تركه إليه فتمتعه صحيح ولا شيء عليه غيره، سواء عاد إلى أهله أو لا، وإن تعجل ذبحه، فأما إن رجع إلى أهله أو لا، فإن رجع إلى أهله فلا شيء عليه مطلقاً سواء حج من عامه أو لا، وإن لم يرجع إليهم فإن لم يحج من عامه فلا شيء عليه، وإن حج منه لزمه دمان دم المتعة ودم الحل قبل أوانه. ورجح في فتح القدير مذهب الشافعي في أن عدم الإلمام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده إلى أهله، سواء ساق الهدي أو لا، لأن الآية إنما منعت التمتع لمن كان حاضر المسجد الحرام لا لأجل إلمامهم بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير. قيد بقوله بعد العمرة لأنه لو عاد بعد ما طاف لها الأقل لا يبطل تمتعه لأن العود مستحق عليه لأنه ألم بأهله محرماً بخلاف ما إذا طاف الأكثر. ودخل في قوله «بعد العمرة» الحلق فلا بد للبطلان منه لأنه من واجباتها وبه التحلل، فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل أن يحلق في أهله فهو متمتع لأن العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو أبو حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف إن لم يكن مستحقاً فهو مستحب. كذا في البدائع وغيره قوله: **(ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها كان متمتعاً وبعكسه لا)** أي لو طاف أكثر أشواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعاً لأن للأكثر حكم الكل. قال الإمام

واعتكافه وحجه تسمية له باعتبار شروعه فيه أو وجوده الصوري قوله: **(وظاهر كلامهم إن سوق الهدي يمنعه من التحلل الخ)** أي حيث قالوا فإنه بالهدي استدام إحرام العمرة الخ.

....

الأقطع: فصار ذلك أصلاً في أن كل ما يتعلق بالإحرام من الأفعال فحكم أكثره حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه. وأشار إلى أنه لا يشترط وجود إحرامها في أشهر الحج لأن المعتبر إنما هو الطواف. وفي المحيط: ولو طاف كله في رمضان جنب أو محدث ثم أعاده في شوال لم يكن متمتعاً لأن طواف المحدث لا يرتفض بالإعادة فلم تقع العمرة والحج في أشهر الحج، وكذلك طواف الجنب على رواية الكرخي فكان الفرض هو الأول ولم يوجد في أشهر الحج، وعلى قول غيره يرتفع الأول بالإعادة لكن تعلق بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل أنه لو أتم هذه العمرة ثم ابتدأ إحرام العمرة في أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن متمتعاً فلا يرتفض هذا الطواف الأول بالإعادة بخلاف طواف الزيارة لأنه لا يتعلق به منع عن شيء حتى ينتقض بالإعادة ا هـ. وعلم من هذا أن الاعتمار في سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع في سننه، سواء أتى بعمرة أخرى في أشهر الحج أو لا. وإنما اختصت المتعة بأفعال العمرة في أشهر الحج لأن أشهر الحج كان متعيناً للحج قبل الإسلام فأدخل الله العمرة فيها إسقاطاً للسفر الجديد عن الغرباء فكان اجتماعهما في وقت واحد في سفر واحد رخصة وتمتعاً. وفي فتح القدير: وهل يشترط في القران أيضاً أن يفعل أكثر أشواط العمرة في أشهر الحج؟ ذكر في المحيط أنه

قوله: **(قال الإمام الأقطع)** هو من شراح القدوري قوله: **(وعلم من هذا الخ)** قال في شرح اللباب: والحيلة لمن دخل مكة بعمرة قبل أشهر الحج يريد التمتع أو القران أن لا يطوف بل يصبر إلى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متى طاف طوافاً ما وقع عن العمرة، ولو طاف الكل أو أكثره ثم دخلت أشهر الحج فأحرم بعمرة أخرى داخل الميقات ثم حج من عامه لم يكن متمتعاً عند الكل لأنه صار حكمه حكم أهل مكة بدليل أنه صار ميقاته ميقاتهم. قال الكرماني: إلا أن يخرج إلى أهله أو ميقات نفسه على ما ذكره الطحاوي ثم يرجع محرماً بالعمرة ا هـ. والظاهر أن هذا الحكم بالنسبة إلى الآفاقي الذي صار في حكم المكي بخلاف المكي الحقيقي فإنه ولو خرج الآفاقي في الأشهر لا يصير متمتعاً مسنوناً لما سبق من اشتراط عدم الإلمام في التمتع. هذا والظاهر أن المتمتع بعد فراغه من العمرة لا يكون ممتنعاً من إتيانه العمرة فإنه زيادة عبادة. وهو وإن كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعاً عن العمرة فقط على الصحيح وإنما يكون ممنوعاً عن التمتع كما تقدم. ا هـ ما في اللباب قول المصنف: **(وعشر ذي الحجة)** قال في النهر: دخل فيه يوم النحر، وعن الثاني لا بدليل فوات الحج بطلوع فجره، ورد بأنه يبعد أن يوضع لأداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطواف الزيارة على أنه وقت للوقوف في الجملة بدليل ما قاله السروجي: لو اشتبه يوم عرفة فوقفوا ثم ظهر أنه يوم النحر أجزأهم لا إن ظهر أنه الحادي عشر قوله: **(قلت اسم الجمع)** الإضافة بيانية أي اسم هو الجمع وإلا فهو جمع حقيقة على وزن «أفعل» أحد الصيغ الأربعة لجمع القلة. هذا وقد

وصح الإحرام به قبلها وكره ولو اعتمر كوفي فيها وأقام بمكة أو بصرة وحج صح

لا يشترط وكأنه مستند في ذلك إلى ما قدمناه عن محمد وقدمنا جوابه في باب القران قوله: (**وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة**) أي أشهر الحج المرادة في قوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات﴾ [البقرة: ١٩٧] وهو مروي عن العبادلة الثلاثة، ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر، فالمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث، وذكر في الكشاف: فإن قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهراً؟ قلت: اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [التحريم: ٤] فلا سؤال فيه إذن، وإنما يكون موضعاً للسؤال لو قيل ثلاثة أشهر معلومات ا هـ. وما في غاية البيان من أنه عام مخصوص ففيه نظر لأن أخص الخصوص في العام إذا كان جمعاً ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالأولى ما ذكره في الكشاف. وفائدة التوقيت بهذه الأشهر أن شيئاً من أفعال الحج لا يجوز إلا فيها حتى إذا صام المتمتع أو القارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لا يجوز، وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز إلا في أشهر الحج، وأنه لا يكره الإحرام بالحج فيه مع أنه يكره الإحرام بالحج في غير أشهر الحج، وأنه لو أحرم بعمرة يوم النحر فأتى بأفعالها ثم أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً إلى قابل فحج كان متمتعاً. قال في فتح القدير: وهذا يعكر على ما تقدم، ويوجب أن يضع مكان قولهم وحج من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك ا هـ. وسيأتي في باب إضافة الإحرام إلى الإحرام أنه لو أحرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرفض والتحلل لارتكابه النهي فينبغي أن لا يكون متمتعاً لأنه مكي وعمرته وحجته مكية والمتمتع من عمرته ميقاتية وحجته مكية. والقِعدة بالكسر والفتح

اعترض القهستاني على هذا الجواب بأنه مخرج للعشر لأنه خارج عن الشهرين على أنه قول مرجوح لا يليق بفصاحة القرآن، واختار في الجواب أن الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهراً تسامحاً أو مجازاً، وهذا الجواب نقله في النهر عن الكشاف أيضاً لقوله أو نزل بعض الشهر منزلة كله. ورده في العناية أيضاً بأن فيه إلباساً بخلاف قوله تعالى ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [التحريم: ٤] ثم قال: وأقول هو من باب ذكر الكل وإرادة الجزء وقرينة المجاز سياق الكلام لأنه قال ﴿الحج أشهر﴾ [البقرة: ١٩٧] والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره ـ والله أعلم ـ الحج في أشهر، والظرف لا يستلزم الاستغراق فكان البعض مراداً وعينه ما روى عن العبادلة وغيرهم ا هـ. قوله: (**وما في غاية البيان الخ**) قال في النهر: الذي في غاية البيان ما لفظه: يجوز أن يراد من العام الخاص إذا دل الدليل وقد دل نقلاً وعقلاً ا هـ. والفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به خاص لا يخفى ا هـ. وما ذكره المؤلف مسبوق إليه في العناية وفيها: لأن الخصوص إنما يكون بإخراج بعض أفراد العام لا بإخراج بعض كل فرد ا هـ. وهذا وارد قوله: (**وفائدة التوقيت بهذه الأشهر إن شيئاً من أفعال الحج لا يجوز إلا فيها**) أقول: يرد عليه طواف الزيارة فإنه يجوز في يومين بعد عشر ذي الحجة

تمتعه ولو أفسدها فأقام بمكة وقضى وحج لا إلا أن يعود إلى أهله وأيهما أفسد مضى

ولم يسمع في الحِجة إلا الكسر قوله: **(وصح الإحرام به قبلها وكره)** أي صح الإحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على أنه شرط وليس بركن لعدم اتصال الأفعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمتها فإنه لا يجوز تقديمها على الوقت وإن كانت شرطاً عندنا لما أن الأفعال متصلة بها لقوله تعالى ﴿وذكر اسم ربه فصلى﴾ [الأعلى: ١٥] لأن الفاء للوصل والتعقيب بلا تراخ. وإنما كره للطول المفضي إلى الوقوع في محظوره أو على أنه شرط شبيه بالركن، ولذا أذا أعتق العبد بعد ما أحرم لا يتمكن عن أن يخرج عن ذلك الإحرام للفرض فالصحة للشرط والكراهة للشبه، وأطلقوا الكراهة فهي تحريمية لأنها المرادة عند إطلاقهم لها قوله: **(ولو اعتمر كوفي فيها وأقام بمكة أو بصرة وحج صح تمتعه)** أراد بالكوفي الآفاقي الذي يشرع له التمتع والقران كما أن المراد بالبصرة مكان لأهل التمتع والقران، سواء كان البصرة أو غيرها. أما إذا أقام بمكة أو خارجها داخل المواقيت فلأن عمرته آفاقية وحجته مكية فلذا كان متمتعاً اتفاقاً، وأما إذا خرج إلى مكان لأهله التمتع وليس وطنه فلأن السفر الأولى قائمة ما لم يعد إلى وطنه وقد اجتمع له نسكان فيها فوجب دم التمتع. ثم اختلف الطحاوي والجصاص فنقل الطحاوي أن هذا قول الإمام وأن قول صاحبيه بطلان التمتع لما أن نسكه هذان ميقاتيان ولا بد فيه أن تكون حجته مكية، ونقل الجصاص أنه متمتع اتفاقاً. قال فخر الإسلام: إنه الصواب. وقوى الأول الشارح. وأطلق في إقامة مكة أو بصرة فشمل ما إذا اتخذهما داراً أولاً كما صرح به الأسبيجابي والكيساني، فما في الهداية من التقييد باتخادهما داراً اتفاقي. وقيد بكونه اعتمر في

بلا كراهة قوله: **(وإنما يكره للطول الخ)** قال في النهر: اختلف المتأخرون في المعنى الذي لأجله كره. التقديم فكان ابن شجاع يقول لأنه إحرام، وكان الفقيه أبو عبد الله يقول لأنه لا يأمن من مواقعة المحظور فإذا أمن ذلك لا يكره. كذا في الذخيرة. وفيها: لا يكره الإحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج. أقول: فيه إفادة أن المراد بالوقت وقت الحج ولو لعام مضى إلا أن الظاهر ما قاله الفقيه إذ لا معنى لكراهة فعل شرط قبل وقت مشروط إلا كما قال، ولذا لم يعرج أكثر الشراح على غيره وإحرامه يوم النحر ينبغي أن يكون مكروهاً حيث لم يأمن وإن كان في أشهر الحج، وما في الكتاب مقيد بذلك وإطلاقه يفيد التحريم وقد صرح في النهاية بإساءته ا هـ. أي فظاهره عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج إطلاق الإساءة على ترك السنة، لكن صرح القهستاني بأنها تحريمية وقال: كما أشير إليه في شرح الطحاوي وقد تقدم قبيل باب الإحرام ذكر المؤلف الإجماع على الكراهة ونقلنا هناك خلاف أبي يوسف فيها فراجعه، وبه يحصل التوفيق فتدبر قول المصنف: **(ولو اعتمر كوفي فيها)** أي في أشهر الحج قوله: **(قال فخر الإسلام أنه الصواب)** قال في النهر: وفي المعراج أنه الأصح لكن قال في الحقائق: كثير من مشايخنا قالوا: الصواب ما قاله

فيه ولا دم عليه ولو تمتع وضحى لم يجزه عن المتعة ولو حاضت عند الإحرام أتت بغير

سأشهر الحج إذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعاً اتفاقاً، وقيد بالكوفي لأن المكي لا تمتع له اتفاقاً، وقيد بكونه رجع إلى غير وطنه لأنه لو رجع إلى وطنه بطل تمتعه اتفاقاً إذا لم يكن ساق الهدي، وعبارة المجمع وخرج إلى البصرة أولى من التعبير بالإقامة بها لأن الحكم عند الإمام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوماً أو لا، والأول محل الخلاف وفي الثاني يكون متمتعاً اتفاقاً. كذا في المصفى قوله: **(ولو أفسدها فأقام بمكة وقضى وحج لا إلا أن يعود إلى أهله)** أي لو أفسد الكوفي عمرته فأقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعاً إلا أن يرجع إلى وطنه بعد الخروج عن إحرام الفاسدة ثم يعود محرماً من الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فإنه يكون متمتعاً، أما الأول فلأن سفره انتهى بالفساد فلما قضاها صارت عمرته مكية ولا تمتع لأهل مكة، وأما الثاني فلأن عمرته ميقاتية وحجته مكية فصار متمتعاً ولا يضره كون العمرة قضاء عما أفسده إن كانت قضاء. وفي قوله«إلا أن يعود إلى أهله» دلالة على أن المراد بالإقامة بمكة الإقامة بمكان غير وطنه، سواء كان مكة أو غيرها، ولا خلاف فيما إذا أقام بمكة. وأما إذا أقام بغيرها فهو مذهب الإمام. وقالا: يكون متمتعاً لأنه إنشاء سفر فهو كالعود إلى وطنه، وله أن سفره الأول باقٍ ما لم يعد إلى وطنه وقد انتهى بالفاسد، وهذه المسألة أيدت نقل الطحاوي، وقيده في المبسوط بأن يجاوز المواقيت في أشهر الحج، أما إذا جاوزها قبلها ثم أهل بعمرة فيها كان متمعاً عند الإمام أيضاً لأنه بمجاوزة الميقات صار في حكم من لم يدخل مكة إن كان في أشهر الحج فلأنه لما دخلت وهو داخل المواقيت حرم عليه التمتع كما هو حرام على أهل مكة فلا تنقطع هذه الحرمة بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكي قوله: **(وأيهما أفسد مضى فيه ولا دم عليه)** يعني الكوفي إذا قدم بعمرة ثم حج من عامه ذلك فأي النسكين أفسده مضى فيه لأنه لا يمكنه الخروج عن عهدة الإحرام إلا بالأفعال، ولا يجب عليه دم التمتع لأنه لم ينتفع بأداء نسكين صحيحين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه، وهذا هو المراد بنفي الدم في عبارته وإلا فمن أفسد حجه لزمه دم قوله: **(ولو تمتع وضحى لم يجزه عن المتعة)** لأنه أتى بغير الواجب لأن الواجب دم التمتع، وأما الأضحية فليست بواجبة عليه لأنه مسافر. أطلقه فشمل الرجل والمرأة، وإنما وضع محمد المسألة في المرأة إما لأنها واقعة امرأة، وإما لأن هذا إنما يشتبه على المرأة لأن الجهل فيها أغلب فإذا لم يجز عن المتعة، فإن كان تحلل بناء على جهله لزمه دمان دم

الطحاوي: وقال الصفار: كثيراً ما جربناه فلم نجده غالطاً وكثيراً ما جربنا الجصاص فوجدناه غالطاً قوله: **(وعبارة المجمع الخ)** قال في النهر: فيه نظر لأنه إذا لم يبطل تمتعه بالإقامة فبعدمها أولى، والتقييد بالخروج لا يفهم الحكم فيما لو أقام فما هنا أولى.

قوله: **(وقد استفيد من هذا الخ)** أي حيث لم تجزه الأضحية عن المتعة وقد نص في النهر

الطواف ولو عند الصدر تركته كمن أقام بمكة.

التمع ودم التحلل قبل أوانه وإلا فدم التمتع. وقد استفيد من هذا أن دم التمتع يحتاج إلى النية، وقد يقال إنه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا أنه لو نوى به التطوع أجزأه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى قوله: **(ولو حاضت عند الإحرام أتت بغير الطواف)** لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بسرف «افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطو في بالبيت حتى تطهري»[1] فأفاد أن طوافها حرام وهو من وجهين: دخولها المسجد وترك واجب الطهارة؛ فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر، فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمها الإعادة، فإن لم تعد كان عليها بدنة وتم حجها قوله: **(ولو عند الصدر تركته كمن أقام بمكة)** يعني ولا شيء عليها لأنه واجب يسقط بالعذر والحيض والنفاس عذر، وكذا إذا أخرت طواف الزيارة إلى وقت طهرها فإنه لا يجب عليها شيء للعذر وقد قدمنا ذلك كله في طواف الصدر. وأطلق في سقوطه عمن أقام بمكة فشمل ما إذا أقام بعد ما حل النفر الأول أو لا وفيه اختلاف، وقد قدمناه هناك والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله باب الجنايات

التصريح بهذا المستفاد عن الدراية قوله: **(وقد يقال الخ)** ذكر في الشرنبلالية مثله قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال: لكنه قد يقال: لما كان طواف الركن متعيناً في أيام النحر وجوباً كان النظر لإيقاع ما طافه عنه وتلغونية غيره، وأما الأضحية فهي متعينة في ذلك الزمن كالمتعة فلا تقع الأضحية مع تعينها عن غيرها ا هـ. واعترض بأنه إن أراد أن الأضحية متعينة في حق غير ذلك المتمتع فمسلم. ولا كلام فيه، وإن أراد أنها متعينة في حقه أيضاً فلا يسلم إذ هي غير واجبة عليه لكونه مسافراً، أما المتعة فهي متعينة عليه فساوت الطواف ا هـ. فالأولى ما أجاب به بعضهم أن طواف الركن لما كان الوقت متعيناً له لا يسع غيره أجزأته نية التطوع بخلاف دم التمتع، ولا يخفى أن هذا غير ما في الشرنبلالية ولا يرد عليه الاعتراض المار خلافاً لما زعمه المعترض قوله: **(وكذا إذا أخرت طواف الزيارة)** أي إذا حاضت قبل أن تقدر على أكثر الطواف. قال في اللباب: ولو حاضت في وقت تقدر على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف لزمها للتأخير، ولو حاضت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شيء، فقولهم «لا شيء على الحائض وكذا النفساء لتأخير الطواف» مقيد بما إذا حاضت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر إلا بعد مضي أيام النحر ا هـ. لما ذكره في اللباب أيضاً من أنها لو طهرت في آخر أيام النحر ويمكنها طواف الزيارة كله أو أكثره قبل الغروب فلم تطف. فعليها دم للتأخير، وإن أمكنها أقله فلم تطف لا شيء عليها والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الحيض باب ١، ٧. كتاب الحج باب ٨١. مسلم في كتاب الحج حديث ١١٩. أبو داود في كتاب المناسك باب ٢٣. النسائي في كتاب المناسك باب ٥١. الموطأ في كتاب الحج حديث ٢٢٤. أحمد في مسنده (١/ ٣٦٤) (٦/ ٣٩).

فهرس محتويات

الجزء الثاني

من

البحر الرائق

فهرس المحتويات

كتاب الصلاة

كتاب الجنائز

كتاب الزكاة

كتاب الصوم

كتاب الحج